Dumitru Drăghicescu

ONTOLOGIA UMANĂ

SUMAR

ONTOLOGIC ȘI METODOLOGIC ÎN CONCEPȚIA DETERMINISTĂ A LUI DUMITRU DRĂGHICESCU

Un popor nu se poate reprezenta pe sine și nu are conștiința a ceea ce înseamnă în lume dacă nu-și cunoaște propriile sale valori culturale și nu știe să se raporteze continuu la ele. Fără să înclinăm spre formule elitiste și fără să ignorăm rolul maselor în istorie, considerăm totuși că afirmarea unui popor în rîndul națiunilor lumii este strîns legată de valoarea marilor săi oameni și de rezonanța în timp a operei lor. Prin marii săi oameni un popor dobîndește măreție. Ei sînt mesagerii autorizați ai țării și prin ei aceasta își află un loc meritat în orchestrația țărilor lumii. De aceea, credem că efortul de reconsiderare critică a moștenirii noastre culturale ca și inițiativa reeditării postume a scrierilor ce aparțin înaintașilor nu reprezintă un simplu act compensator pentru o muncă impresionantă și nici doar un gest moral de recunoștință din partea posterității, ci este o acțiune cu implicații în cultură și cu incidență în plan național. Aceasta cu atît mai mult cu cît marii noștri oameni de cultură au fost în același timp și mari patrioți, iar opera lor s-a implicat adînc în destinele istorice ale țării, făcînd să crească prestigiul ei în lume. „Savanții români — spunea secretarul general al Partidului Comunist Român tovarășul Nicolae Ceaușescu, — care au făcut cinste patriei și veacului lor au fondat strălucite școli de matematică, fizică, chimie, geologie, medicină, istorie, sociologie, ridicînd prin operele lor prestigiul științei românești, făcînd să crească contribuția țării noastre la patrimoniul științei mondiale“[1].

Există gînditori cărora contemporanii le-au recunoscut valoarea și au dat creditul cuvenit muncii lor ostenitoare. Ei s-au

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. I, București, Editura Politică, 1968, p. 221.

bucurat de prețuire, iar prin valoarea operelor create au fost reținuți în istoria culturii naționale.

Sînt însă și gînditori cărora contemporanii le-au refuzat accesul în Parthenonul spiritualității culturale și i-au privat de compensația morală a unor merite reale. Dumitru Drăghicescu face parte dintre aceștia. Doctorand al lui Em. Durkheim, prezentat elogios de către Em. Bautroux, L. Lévy-Bruhl, Fournol[2] și menționat în presa străină pentru comunicarea susținută la Congresul mondial de filozofie de la Praga din anul 1934[3], admirat de Jose Angel Ceniceros, ministru al afacerilor externe al Mexicului[4], și prieten apropiat al lui Edvard Beneš, președinte al Cehoslovaciei[5], cunoscut și ascultat de G. Clemenceau, prim-ministru al Franței[6], și colaborator apropiat al lui Nicolae Titulescu la Liga Națiunilor[7], citat în lucrările lor de P. A. Sorokin[8], Eugene de Roberty[9], G. Bouthoul[10], A. Cuvillier[11], H. Backer și

---

[2] A se vedea Șerban Cioculescu, cuvînt rostit la festivitatea sărbătoririi centenarului nașterii lui Dumitru Drăghicescu, în „Caiete de studii, referate și dezbateri“, nr. 7, 1975, Universitatea București.

[3] Pentru detalii, a se vedea *Note și informații*, în „Revista de filozofie“, nr. 3, 1934.

[4] A se vedea D. Drăghicesco, *America y La Liga De Las Naciones*, Proeurio Del Lic. Jose Angel Ceniceros, Mexico, Ediciones Fotas, 1937, p. 5—16. Textul ne-a fost pus la dispoziție de dr. Radu Pantazi, căruia îi mulțumim și pe această cale.

[5] Del Lic. Jose Angel Ceniceros, *op. cit.*, p. 6.

[6] Vezi *Desăvîrșirea unificării statului național român. Unirea Transilvaniei cu vechea Românie*, sub redacția lui Miron Constantinescu și Ștefan Pascu, București, Editura Academiei, 1968, p. 181; vezi, de asemenea, Vasile Vețeleanu, *Activitatea politică și diplomatică a lui Dumitru Drăghicescu*, în „Caiete de studii, referate și dezbateri“, nr. 7, 1975, Universitatea București, p. 35.

[7] Vezi *Mic dicționar filozofic*, București, Editura Politică, ediția a 2-a, 1968, p. 155.

[8] Vezi în special P. A. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris, Payot, 1938 și *Sociological Theories of Today*, New York, Harper International Edition, 1966, p. 408.

[9] Eugene de Roberty, *Sociologie et l'action*, Paris, Felix Alcan, 1908, p. 345, și *Les concepts de la raison et les lois de l'univers*, Paris, Felix Alcan, 1912, p. 170—171.

[10] Gaston Bouthoul, *Traité de sociologie*, partea a 2-a, Paris, Payot, 1967, p. 260.

[11] A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, Paris, P.U.F., 1967, p. 88.

H. E. Barnes[12] și cunoscut ca gînditor de valoare în cercurile intelectuale din Occident, recenzat în multe reviste străine, menționat în dicționare și lexicoane[13], Dumitru Drăghicescu a fost multă vreme ignorat în țara sa și considerat „gînditor de limbă franceză"[14]. În 1910 i se refuză postul de profesor de sociologie și morală al Universității din București[15], iar la Iași i se respinge candidatura pentru un post similar, invocîndu-se conținutul socialist „periculos" al operei sale[16]. Nerecunoscut ca autor al unui sistem original de doctrină socială și nereținut între numele de elită ale gîndirii românești, el a fost doar ocazional citat în unele studii de specialitate, iar lucrările sale au făcut foarte rar obiectul unei analize mai detaliate[17].

Nici activitatea sa pe plan politic nu a fost apreciată cum se cuvine de către contemporani și nici efortul lui patriotic nu s-a consemnat în modul cel mai adecvat. Or, așa cum atestă documentele istorice, Dumitru Drăghicescu s-a numărat printre ctitorii marelui act al Unirii din anul 1918 și s-a aflat în primele rînduri ale luptătorilor pentru consolidarea unității noastre naționale. N-au fost, de asemenea, reținute serviciile aduse țării

---

[12] H. Backer and H. E. Barnes, *Social Thought from Lore to sciences*, ediția a 2-a, New York, 1961, p. 1060, 1090—1091.

[13] Vezi *Internationales Soziologen Lexicon herausgegehen von dr. Wilhelm Bernsdorf*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1959, p. 123—124. De asemenea, Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriff*, vol. 3, ediția a 4-a, Berlin, 1930, p. 735.

[14] Vezi Traian Herseni, *Sociologia românească. Încercare istorică*, București, Institutul de Științe Sociale al României, 1940, p. 90. De asemenea, vezi Miron Constantinescu, Ovidiu Bădina, Ernö Gáll, *Gîndirea sociologică din România*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1974, p. 60.

[15] Vezi Gr. Traian-Pop, *Cuvînt înainte* la *Prelegeri de filozofie, Titu Maiorescu*, Craiova, Scrisul Românesc, 1980, p. XXIII—XXV.

[16] „La Universitatea din Iași — scria D. Drăghicescu — s-a operat la fel. Acolo raportorul, care lucra din ordin, examinînd scrierile mele, le-a găsit subversive pentru că îndrăzneam să cercetez obiectiv valoarea concepțiilor socialiste..." (*Titu Maiorescu. Schița de biografie psiho-sociologică*, extras din „Libertatea", București, 1940, p. 34).

[17] Avem în vedere analizele lui Traian Herseni (*Istoria filozofiei moderne*, vol. V, București, 1941, p. 370—381 și 524—526, *Sociologia românească. Încercare istorică*, București, 1940, p. 90—92), E. Sperantia (*Introducere în sociologie*, București, Editura Casei Școalelor, 1944, vol. I), și Nicolae Bagdasar (*Istoria filozofiei moderne*, București, 1941).

la Liga Naţiunilor, alături de Nicolae Titulescu, şi nici activitatea sa diplomatică în Mexic, ca primul ambasador român într-o ţară latino-americană. Adăugăm la cele menţionate faptul că, împreună cu alţi intelectuali progresişti din ţară, a pus bazele Asociaţiei „Ardealul", după odiosul Dictat de la Viena, şi a editat revista „Pămînt românesc", în paginile căreia apar materiale cu caracter antihitlerist şi prin care se lansează periodic manifeste împotriva nazismului care incendiase Europa. Tot pe această linie se înscrie şi oprobiul său total faţă de invazia mussoliniană în Etiopia, precum şi demascarea pericolului pe care-l constituia fascismul pentru fiinţa noastră naţională. Prin articole incisive, publicate în presa vremii, Drăghicescu a prevenit — după primul război mondial — asupra revanşismului german[18] şi a atras atenţia asupra rolului nefast al coaliţiei germano-italiene. „Hitler — scria Drăghicescu — a restabilit serviciul militar interzis Germaniei prin Tratatul de la Versailles. Pe lîngă armata regulată, Hitler şi Mussolini au creat, primul, armata cămăşilor brune, celălalt, pe aceea a cămăşilor negre, trupe de pretorieni pe care se sprijină dictatura şi asigură servitute ţărilor lor. În acelaşi timp, cei doi dictatori au dezlănţuit cursa înarmărilor"[19].

În consecinţă, el acuză de complicitate statele care s-au abţinut — în cadrul Ligii Naţiunilor — de la votarea de sancţiuni împotriva Germaniei naziste şi vroiau să afişeze o pretinsă neutralitate politică. Astfel, în momentul în care s-a publicat în presă conferinţa lui G. G. Mironescu, care aproba actele inumane ale hitlerismului, Drăghicescu scria: „Faţă de acţiunea criminală de distrugere a forţei brute, este pentru oricine o datorie de elementară umanitate de a se pronunţa, de a judeca şi de a condamna, cînd este dovedit că n-are alt ţel decît ambiţia, orgoliul patologic al unor persoane însetate de putere şi de dominaţie. Ea distruge valorile spirituale ale omenirii şi caută să nimicească tot ce înnobilează viaţa umană. Dar sarcina nu constă numai în a ataca aceste valori, ci tot atît în a tolera, admite şi privi cu ochi indiferenţi cum ele sînt distruse, pretextînd observarea unei imparţiale neutralităţi, pretext comod, confortabil, dar această neutralitate se poate părea unora că se învecineşte cu

---

[18] Vezi Walter Rathenau, în „Ideea europeană", 12—19 august 1923.

[19] Dumitru Drăghicescu, *Drumul civilizaţiei*, în „Libertatea", 15—20 iulie 1938, p. 213.

lașitatea. Or, națiuni de cultură ca Țările scandinave, Elveția, Belgia și Olanda..., reeditînd la Geneva gestul lui Pilat din Pont, s-au abținut chiar de a dezaproba forța brutală care, la rîndul ei, desigur nu va ține socoteală și nu le va menaja. Să fie această neutralitate simptomul unei degenerări spre servitute?"[20].

Animat de idei pacifiste și militînd pentru progres și civilizație, în perioada celui de-al doilea război mondial Drăghicescu a publicat chemări la încetarea agresiunii antisovietice și a făcut parte din grupul de politicieni români care au cerut încă din anul 1942 organizarea unui guvern în exil, care să acționeze pentru înlăturarea lui Antonescu de la conducerea țării.

După actul revoluționar de la 23 August 1944, Drăghicescu a susținut fără ezitare politica democratică a guvernului dr. Petru Groza și a făcut propagandă socialismului ca orînduire a celor ce muncesc. Toate acestea ni-l înfățișează pe Drăghicescu nu numai ca pe un gînditor democrat, ca sociolog cu vederi înaintate, ci și ca mare patriot, care și-a dedicat întreaga putere de muncă și creație binelui țării și semenilor săi. De aceea, considerăm că e peremptoriu motivată inițiativa de a i se reda locul cuvenit în cultura românească și a i se recunoaște meritele pe plan științific și politic.

Totuși, într-o încercare restitutivă, ca cea pe care o întreprindem, ca și în orice situație de genul acesta, nu putem ocoli motivele pentru care un gînditor prodigios și un politician democrat de talia lui Drăghicescu nu și-a putut găsi locul cuvenit printre contemporanii săi. Fără a încerca să facem un gen de cazuistică și fără să enumerăm exhaustiv motivele care au dus la această paradoxală situație, credem, totuși, că putem reține două categorii de motive: de ordin politic și de ordin relațional.

Seria motivelor de ordin politic rezidă în aceea că Drăghicescu n-a intenționat alianțe de circumstanță cu partide sau persoane influente și nici n-a ajuns la aderențe de doctrină în funcție de interesul lui imediat. A făcut parte din aripa radicală de stînga a Partidului Național-Liberal, apoi a devenit membru al Partidului Socialist, neascultînd sfatul lui Maiorescu de a trece la conservatori pentru a putea obține o catedră universitară[21]

---

[20] Dumitru Drăghicescu, *Forța dreptului sau dreptul forței*, în „Libertatea", 20 ianuarie 1940, p. 23.

[21] „Cînd a devenit vacantă catedra de sociologie și morală pe care o suplineam în calitate de conferențiar — scria Drăghi-

şi refuzînd aderenţa la alte fracţiuni politice pentru a obţine portofolii ministeriale. Independent în opinii şi fără vreo reţinere în atitudini, a ridiculizat monarhia[22] şi a supus criticii publice actul arestării comuniştilor din mai 1921[23], pentru ca apoi să dezvolte într-o direcţie socialistă doctrina neoliberală şi să susţină necesitatea naţionalizării marilor întreprinderi industriale din ţara noastră. A editat şi condus revista „Dreptatea socială", iar în momentul asasinării bunului său prieten I. G. Duca a dedicat memoriei acestuia una dintre lucrările sale, *Vérité et Révélation*. Toate acestea le-a făcut cu ostentaţia solitarului şi cu obstinaţia unei conştiinţe căreia îi este indiferent riscul. De fapt, el ştia că nu poate nădăjdui sprijin decît la un număr mic de oameni politici şi îşi dădea seama că punctele sale de vedere nu erau acceptate decît de cei mai apropiaţi prieteni ai săi. De aceea, s-a distanţat orgolios de cercurile potenţate ale vremii şi a fost într-o continuă confruntare cu ele. Stilul său a fost acela al unui incomod, cîteodată rigid şi inflexibil, fără intenţia vreunei formule conciliante şi fără încercarea de acord politic cu grupuri parlamentare. Într-un fel, Drăghicescu s-a detaşat parcă ostentativ de cercurile oficiale, mai ales din perioada interbelică, şi a purtat cu sine permanent oprobiul faţă de cei care împărţeau în mod arbitrar dreptatea, frustrîndu-l de meritele lui profesionale şi neacordîndu-i rangul social care i se cuvenea.

În ceea ce priveşte cea de a doua categorie de cauze care au dus la nerecunoaşterea personalităţii lui D. Drăghicescu, acestea vizează elemente de ordin relaţional. Se ştie că după neaşteptata

---

cescu în anul 1940 — am făcut o vizită lui Maiorescu, care se retrăsese pentru limită de vîrstă de la catedră. Aceeaşi bunăvoinţă protectoare, făţişe ca şi altădată, recunoştea meritele mele, însă în cele din urmă îmi dădea următorul sfat: Nu rămîne decît să examinezi şi d-ta situaţia şi constelaţiile *politice (subl. ns.)* şi să te alături la acel grup de oameni care ţi-ar putea da sprijinul necesar pentru a obţine dreptatea ce se cuvine meritelor d-tale. Am înţeles că trebuia să mă înscriu în clubul conservatorilor, compus în bună parte din profesori universitari care erau atotputernici în atribuirea catedrelor. Or, eu eram însufleţit de convingeri socialiste şi aveam aderenţe liberale. De atunci, n-am mai putut trece pragul casei lui Maiorescu, neputînd urma sfatul ce-mi dăduse" (Titu Maiorescu, *Schiţă de biografie psiho-sociologică*, Bucureşti, 1940, p. 71—72).

[22] Dumitru Drăghicescu, *De la o expoziţie*, în „Viaţa literară", 1906, microfilm, Biblioteca Academiei R. S. România, fila 195.

[23] A se vedea ancheta întreprinsă de revista „Ideea europeană" şi publicată în numărul din 6—12 iunie 1921, p. 2.

nereuşită în titularizarea ca profesor universitar Drăghicescu n-a mai întreprins nimic pentru a reveni în lumea academică şi nici pentru a colabora cu vreun alt gînditor, nici înainte şi nici după primul război mondial. Nu s-a alăturat lui Dimitrie Gusti, a cărui şcoală era orientată exclusiv spre cercetări concrete, fiind mai puţin înclinată spre construcţii teoretice de doctrină şi nereceptivă la alte preocupări decît cele empirice. Din atari motive, multă vreme s-a şi crezut că în sociologia românească în afară de Gusti şi gustianism n-a mai existat nimic demn de luat în seamă şi deci nimic şi nimeni n-ar fi egalat valoarea acţiunii monografice, ceea ce este inexact. N-a mai continuat nici prietenia de altă dată cu C. Dissescu şi nici n-a încercat vreo apropiere de Mihai Ralea sau Petre Andrei. Chiar şi faţă de partidele din care a făcut parte (P.N.L. şi Partidul Socialist) a păstrat o anume rezervă doctrinară şi a menţinut o distanţă de principiu faţă de liderii lor, fără însă a eşua în atitudini sectare şi fără a fi un izolat. Era totuşi conştient de meritele sale ştiinţifice şi politice şi nu putea să nu acuze pe cei ce-l nedreptăţiseră în mod nejustificat de a ocupa o catedră universitară, ceea ce a şi determinat unele reacţii negative ale acestora. La cele menţionate trebuie adăugat şi faptul că Drăghicescu sta anual cîteva luni la Paris pentru studii şi documentare, neputînd astfel să participe continuu la activitatea politică şi culturală din ţară, ceea ce a determinat unele rezerve faţă de el chiar şi din partea celor care l-au susţinut permanent (I. G. Duca, Nicolae Titulescu, Gala Galaction, I. C. Brătianu)[24].

În perioada anilor '50, în cazul Drăghicescu (ca şi al altor gînditori) s-a procedat „*ab initio*", la etichetare proletcultistă. Astfel, a fost suficient să se spună, la un moment dat, că Drăghicescu a fost „idealist şi reacţionar, care a propovăduit misticismul şi a respins materialismul naturalist de pe poziţia idealismului filozofic"[25] pentru ca să se preia această formulă ca atare şi să se întreţină o imagine deformată asupra concepţiei şi gîndirii sale. Într-un fel, chiar încercările care au urmat, de exegeză „comprehensivă" a operei lui Drăghicescu şi de efort obiectiv de aducere în actualitate a personalităţii sale, au fost de multe ori inhibate de sensul aprecierilor anterioare şi

---

[24] D. Drăghicescu, *Amintiri despre Nicolae Titulescu*, studiu inedit.

[25] Vezi *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, Editura Academiei, 1964, p. 331 şi 361.

nu de puţine ori au fost descurajate prin invocarea unor false precepte axiologice. Credem că sînt situaţii cînd maxima lui Tacit „*Maior e longiquo reverentia*" (De departe e mai mare respectul) se adevereşte total, iar în cazul lui Drăghicescu pare a avea valoare de axiomă. Traducerea în limba română a scrierilor unuia dintre cei mai mari sociologi români şi recunoaşterea valorii lucrărilor sale şi în plan naţional reprezintă un act de cultură care face ca estimarea lor să fie dincolo de orice prezumţie de credit.

DETERMINARE ŞI DETERMINISM ÎN DOCTRINELE SOCIOLOGICE ALE VREMII

Determinismul social este unul dintre conceptele de bază atît pentru filozofia socială, cît şi pentru sociologie. Însemnele lui de conţinut, ca şi semnificaţiile pe care le degaje, sînt fundamentale pentru orice sistem de gîndire, indiferent dacă sînt recunoscute sau ignorate de către cercetător, deoarece ele nu desemnează un anume lucru şi nici nu are referire descriptivă la o condiţie de ordin particular, ci are calitatea de a stabili criterii primordiale de analiză a totalităţii şi echivalează cu o concepţie. În jurul lui gravitează inextricabil întregul complex conceptual existent într-o doctrină, iar pe baza criteriilor pe care le impune se organizează faptele cercetate şi se ierarhizează valorile umane. Faptul social la Em. Durkheim sau „iradierea imitativă" la Jean Gabriel Tarde, „formalismul" la Georg Simmel sau „relaţionismul" la Leopold von Wiese, „universalismul" la Otmar Spann sau „tipul ideal" la Max Weber etc. nu sînt decît eforturi utile de a pune la baza întregului edificiu social o entitate unică şi ne apar ca probe metodologice prin care se clasifică fenomenele şi procesele după un criteriu de valoare primordială. Atari încercări au însă o tentă unilaterală, iar întrebuinţările analitice de care uzează autorii la care ne-am referit vizează construcţia de sistem în sine. La Em. Durkheim — pentru a ne referi la un sociolog creator de şcoală — faptul social este o entitate fizică cu existenţă apriorică în raport cu realităţile individuale. Natura lui este una absolută, întrucît el are un caracter definitiv constituit şi nu unul care urmează a se constitui. „Căci tot ce este real are o natură definită care se impune, de care trebuie să ţinem seama şi care, chiar atunci cînd ajungem să o neutralizăm, nu este pe deplin învinsă. Şi, în fond, aceasta este ceea ce e mai esenţial în notiunea de constrîn-

gere socială. Căci tot ceea ce implică este faptul că modurile diferite de a lucra sau de a gîndi au o realitate în afară de indivizi care, în orice clipă, se conformează lor. Sînt lucruri care au existența lor proprie. Individul le găsește pe deplin formate și nu poate face ca ele să nu fie sau să fie altfel de cum sînt; el este deci obligat să țină seama de ele și îi este cu atît mai greu (nu spunem imposibil) să le modifice cu cît, în grade diferite, ele se împărtășesc din supremația materială și morală pe care societatea o are asupra membrilor săi"[26].

Gîndind faptele sociale ca lucruri[27] și plasîndu-le în afara indivizilor particulari, Durkheim întemeiază o doctrină de tip mecanicist și — de fapt — impune un determinism de factură fizicală. Pentru el, faptul social își este sieși suficient, fără tangență cu acțiunea creativă a individului. Cîmpul de manifestare a faptului social este universalitatea exclusivă, adică întregul spațiu al regnului uman, dar fără implicarea omului. De aceea, esența lui este aceea de a fi „un dat" și nu de a fi „un devenit". În concepția sociologului francez, faptul social există, dar nu devine: „...fenomenele sociale sînt lucruri și trebuie să fie tratate ca lucruri. Pentru a demonstra această afirmație nu e nevoie să filozofăm asupra naturii lor, să discutăm analogiile pe care le prezintă cu fenomenele regnurilor inferioare. Ajunge să constatăm că ele sînt singurul *datum (subl. ns.)* oferit sociologului. Este lucru, într-adevăr, tot ce este dat, tot ce se înfățișează, sau mai bine zis se impune observației. A trata fenomenele sociale ca lucruri înseamnă a le trata în calitatea lor de *data (subl. ns.)*, alcătuind punctul de plecare al științei. Fenomenele sociale prezintă, fără îndoială, acest caracter"[28]. Pe sociologul francez nu-l interesează geneza socialului și nici originea lui inițială[29], ci faptul că acesta există[30]. Fizicianul nu se întreabă de „originea atomului", iar matematicianul nu este preocupat să descopere „procesul de informațiune al noțiunii de cantitate", ci se interesează numai de existența fenomenului ca atare. Men-

---

[26] Emile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, ediția a 2-a, traducere de C. Sudețeanu, studiu introductiv la Ioan Mihăilescu, București, Editura Științifică, 1974, p. 52.

[27] Prima și cea mai fundamentală regulă este aceea de a considera faptele sociale ca lucruri (*op. cit.*, p. 68).

[28] *Ibidem*, p. 79—80.

[29] Cf. Mihai Ralea, *Emile Durkheim*, în *Scrieri din trecut în literatură și filozofie*, București, E.S.P.L.A., 1958, p. 140.

[30] *Ibidem*

ţinîndu-se în cadrul durkheimist de analiză şi avînd în vedere formulele lui Mihai Ralea privitoare la acest subiect, reţinem că faptul social nu comportă o evoluţie istorică de tip cauzal şi nici nu manifestă alteritate în timp. Mijlocirea acţiunii transformatoare, ca şi incidenţa proiectelor agentului productiv asupra sa sînt excluse şi considerate a fi neavenite. Intens saturat în sine şi plasat în cadre rigide de existenţă, faptul social respinge orice „alianţă", fie ea şi temporală, cu efortul productiv al agentului uman şi nu-i permite acestuia din urmă nici un fel de angajare într-o creaţie originală. Singura relaţie posibilă este coerciţiunea. Din exterior, individul e obligat de reguli juridice şi/sau morale spre finalităţi pe care nu întotdeauna şi le propune. Dotat cu putere imperativă şi avînd un rol în sine, faptul social orientează rigid conduita individului şi-i prescrie reguli fixe de manifestare acţională. „Fără îndoială — scria Durkheim — facem din constrîngere caracteristica oricărui fapt social. Numai că această constrîngere rezultă dintr-o maşinaţiune mai mult sau mai puţin savantă, destinată să ascundă oamenilor cursele în care ei înşişi s-au prins. Ea este datorată numai faptului că individul se găseşte în faţa unei forţe care îl domină şi în faţa căreia se înclină, dar forţa aceasta este natura. Ea nu derivă dintr-un aranjament convenţional pe care voinţa omenească l-a adăugat în întregime realităţii, ea iese din înseşi adîncurile realităţii şi este produsul necesar al unor cauze date"[31].

Un anume fel de mişcare orientată sau un sistem special de reguli dominante manipulează comportamentul uman şi fac ca drumul unuia să fie al tuturor. Instituţiile sociale, ca şi normele de drept, religia, ca şi morala etc. dictează din afară modele de urmat şi „ne formează congenital"[32]. Şi atunci individul particular — în concepţia lui Durkheim — există nu pentru a se afirma generic şi nici pentru a fi original, ci pentru a fi dirijat şi pentru a se subordona. Rolul său este de a se adapta, deci de a recunoaşte caracterul fatal al unor structuri fizice, care fac imposibilă puterea sa de a crea şi certifică în mod peremptoriu poziţia ce-l defineşte, aceea de a fi manipulat. Însăşi libertatea este considerată ca „produsul unei reglementări impersonale"[33] şi ca principiu plasat „deasupra personalităţilor particulare"[34].

[31] Emile Durkheim, *op. cit.*, p. 162.
[32] Cf. Mihai Ralea, *op. cit.*, p. 141.
[33] Emile Durkheim, *De la division du travail social*, ediţia a 2-a, Paris, Felix Alcan, 1902, p. IV.
[34] *Ibidem*, p. V.

Din atari motive, după sociologul francez, libertatea are tot un caracter imperativ și — prin urmare — ea nu se dobîndește prin acțiune, ci numai prin supunere. Toate acestea fac din individ o ființă anistorică și impersonală, un fel anume de resort fizic manevrat de către societate și determinat integral de sensurile ei evolutive. Recepționînd codurile societale și însușindu-și caracterul lor ductil, individul se supune rigorilor legice din mediu, devine deci obiect al lor, fără a încerca un efort de depășire a acestei stări și fără a transcende la ipostaza de subiect. Starea lui este aceea de efect al unei cauze, dar nu și de efect care-și determină propria cauză. În termeni aristotelici, unu este principiul activ, iar celălalt principiul pasiv, de unde decurge caracterul absolut al socialului și caracterul relativ al individualului și se justifică relația lor antinomică.

Chiar dacă în cea de a doua etapă a cercetării sale Durkheim a adus anumite corective concepției privind raportul dintre individ și societate[35], el fetișizează totuși obiectivul în detrimentul subiectivului și instituie o ontologie umană fără participarea omului: „socialul se exprimă prin social". Această idee a reprezentat paradigma explicativă a doctrinei durkheimiste și tot ea i-a asigurat notorietate de sistem ireductibil. De aceea, contradicția dintre individ și societate rămîne insolubilă atît la nivel ontologic, cît și la nivel gnoseologic. Aceasta se datorează faptului că Durkheim nu admite — sau admite în foarte mică măsură — acțiunea transformatoare a individului asupra societății, ceea ce face ca ontologia sa să rămînă una fizicalistă și într-un fel antiumană.

Orientarea doctrinară reprezentată de către Jean Gabriel Tarde se situează la antipodul concepției durkheimiste.

Interpretînd în manieră psihologistă „faptul social" și absolutizînd rolul individualului în relația lui cu universalul, Jean Gabriel Tarde formulează o cu totul altă paradigmă explicativă a realității sociale și construiește criterii diferite de clasificare a ierarhiilor umane decît „eminentul său adversar", cum îl numea

---

[35] „Societatea — scrie Durkheim — mai prezintă și un caracter de colaborare și asistență față de individ. În afară de imperativă, ea ne apare ca bună și binefăcătoare. Ea ne domină și ne asistă în același timp. Dacă am insistat asupra primului aspect, e pentru că e mai vizibil, nu ne-am gîndit însă niciodată să negăm existența celui de al doilea" (*Les formmes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Felix Alcan, 1912, p. 302).

reverențios pe Emile Durkheim. Pentru Tarde, nu datul în sine este primordial și absolut în existența socială și nici „forțele *sui generis*" nu determină unitatea întregului care ne acaparează și ne antrenează într-o direcție predeterminată. Elementul prim și esențial în producerea și reproducere ordinii istorice îl constituie *imitația*. În descindere parcă directă din spiritualismul etic al lui Socrate și cu incidență în morala egocentră a lui Marc Aureliu, gînditorul francez stabilește geneza oricărui act social în substanța eului particular. Pentru el, domeniul de situare specifică rămîne cel personal, iar starea de coeziune colectivă e asigurată de către imitație. Aceasta reprezintă un mijloc continuu de difuziune în masă a unei idei create de către o autoritate și este o neîncetată sursă propulsoare a unui model ideal, unificînd spiritele și conservînd ordinea socială. Simptomul specific al unui astfel de proces, precum și efectul pe care-l degajă echivalează cu „contagiunea interimitativă", cu acea mișcare ritmică și continuă ce se desfășoară de la un subiect la altul și aduce pe oameni la un „numitor comun". „Societatea — scrie Tarde — este imitație", iar „imitația e un fel de somnambulism"[36]. „A fi credul și docil și a fi în cel mai înalt grad somnambul sau om ca ființă socială — scrie Tarde — se impune a fi înainte de toate imitativ"[37]. Nu obținerea de bunuri materiale și nici conformismul coercitiv realizat prin faptul social constituie esența determinării acționale, ci „iradierea imitativă"[38] și „constrîngerea mintală"[39] reprezintă fondul obiectiv al existenței oamenilor și tot el legitimează consensul dintre ei. În viziunea lui Tarde, societatea nu este decît „un grup de oameni care prezintă între ei multe similitudini produse prin imitație sau contraimitație"[40]. Materia imitației, ca și elementele fundamentale ale oricărui act uman sînt dorința și credința. Prima e baza judecății, iar cea de a doua reprezintă impulsiunea necesară actelor politice[41].

În cîmpul imitației însă nu se realizează numai actul transmiterii de mesaje de la un subiect la altul și nu are loc numai

---

[36] Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, ediția a 2-a, Paris, Felix Alcan, 1985, p. 95.

[37] *Ibidem*.

[38] Gabriel Tarde, *Legile sociale*, București, Editura Cultura Națională, 1934, p. 31.

[39] *Ibidem*.

[40] Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, ed. cit., p. XII.

[41] Cf. Petre Andrei, *Studiu introductiv* la *Legile sociale, ed. cit.*, p. 8.

procesul iradierii intercerebrale, ci se dezvoltă și manifestări contradictorii, adică forțe antagonice care se întîlnesc și se înfruntă între ele pentru a obține întîietatea în sfera realității sociale. Ca și în viața organică, unde funcționează principiul tendințelor contrare și unde se constată antagonismul pentru supraviețuire, tot așa și la nivel social se declanșează reacții antinomice. De aici, Gabriel Tarde deduce o altă lege universală, care se impune și în viața socială, *opoziția*. La baza opozițiilor se află distincțiile intersubiective, de unde și permanenta luptă dintre indivizi, precum și tendința lor neîncetată spre supremație. În orice împrejurare — după Tarde — omul este o ființă opozantă. Dar opoziția are o funcție relativ restrînsă și îndeplinește un rol mediator, făcînd legătura între imitație și unitatea acțiunilor interindividuale. Aceasta întrucît după ce oamenii se opun unul altuia și după ce este epuizată cauza care generează conflictul se stabilește un fel de unitate a contrariilor și se ajunge la armonizarea ideilor în grup, ceea ce generează *adaptarea*, ca cea de a treia lege a universului, în general, și ca obiect al logicii sociale, în particular. În virtutea unui astfel de substrat obținem „ediția unui același tip de om tras în multe milioane de exemplare"[42] și funcționează „contagiunea imitativă" desfășurată în progresie geometrică, astfel încît drepturile și datoriile, curentele și instituțiile, tradițiile și credințele etc. nu sînt decît „copii vechi ale aceluiași model"[43] istoricește perpetuat și apar ca readuceri în actual a unor modele vechi. Un „curent omogen și continuu" sau un flux antrenant de mesaje și simboluri care determină „acțiunea la distanță a unui spirit asupra altuia"[44] și condiționează consensul între spirite impun fuziunea între conștiințe și anulează elementele de contrast dintre ele. În consecință, circuitul imitativ și integrarea conștiințelor prin propagarea la distanță a unor modele produc o presiune coercitivă asupra indivizilor și fac posibil conformismul acestora, astfel încît antinomiile clasice dintre individ și societate, mase și personalitate, necesitate și libertate dobîndesc — în doctrina lui Gabriel Tarde — o direcție diferită de cea întîlnită în sistemul durkheimian și comportă implicații ideologice de factură retrogradă, dezvoltînd teze de tip elitist și formulînd idei cu caracter antidemocratic.

---

[42] Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, p. XII.
[43] Gabriel Tarde, *Legile sociale*, p. 31.
[44] Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, p. 66.

Dumitru Drăghicescu s-a format ca gînditor în climatul problematic al dialogului dintre Durkheim și Gabriel Tarde. Dar, deși a urmat cursurile lui Gabriel Tarde la College de France și a fost doctorandul lui Durkheim, sociologul român și-a elaborat o concepție proprie, originală și a construit paradigme cu caracter dialectic, care i-au facilitat analize dintre cele mai fertile și i-au oferit soluții teoretice cu caracter realist. Teza sa de doctorat, citată elogios de specialiști, e redactată parcă într-un spirit de frondă cu marile doctrine ale vremii și ne apare și astăzi ca o lucrare de utilitate absolută. Ea n-a fost scrisă în spiritul doctrinei „marelui său maestru" de la Sorbona (deși acesta îi era conducător științific), ci a fost o elaborare cu totul personală și curajoasă, deoarece a plasat unitatea dintre contrarii acolo unde alții le-au separat nejustificat.

E de reținut că lucrările lui Drăghicescu nu reprezintă nici o sinteză conciliantă a celor două doctrine sub influența cărora s-a format (așa cum inexact se menționează în unele lucrări)[45], dar nici nu sînt rezultatul unui produs epigonic într-un context cultural atît de animat de ipoteze și paradigme contradictorii. Drăghicescu a mers în Occident (la început în Franța, apoi în Germania și Anglia) nu pentru a înregistra și nici numai pentru a se informa, ci pentru a se afirma ca sociolog original și pentru a crea un sistem al său. Este incontestabil un merit al lui Drăghicescu acela de a se fi putut detașa de influența inhibantă a sistemelor sociologice ale vremii, punînd principiul determinismului social la baza întregului edificiu doctrinar al concepției sale și făcînd din monismul metodologic factorul explicativ al fenomenalității ontologice.

ONTOLOGIA DETERMINISMULUI SOCIAL

Prin doctrina deterministă a lui Dumitru Drăghicescu sociologia de la începutul secolului nostru a realizat o achiziție conceptuală de cea mai mare importanță teoretică, cu incidență profundă atît în planul ontologiei umane, cît și în acela al metodologiei. Prin sistemul pe care l-a construit, ca și prin întregul spirit realist cu pregnante trăsături dialectice, Drăghicescu a trecut de la formule constatative la formule explicative

---

[45] Nicolae Bagdasar, *Filozofia istoriei*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, București, 1941.

şi a plasat geneza în substratul stării. Astfel, dacă pentru Durkheim nu era importantă explicarea originii socialului, iar pentru Spencer sau Espinas antropologicul era redus la biologic, pentru sociologul român este esenţială decelarea cauzalităţii generice a omului şi a cadrului său ambiental, precum şi detectarea acelui atît de discutat substrat primordial al existenţei sociale. Era pentru prima dată în istoria sociologiei nemarxiste cînd nu se mai invoca un fapt fizic cu rol fundamental şi nici nu se mai înlocuia determinismul general cu o anume determinare particulară în explicarea realităţii umane, ci se recunoştea baza ontologică a unui principiu de esenţă universală şi nu se instituia fetişul unui lucru şi nici imanenţa unui act (cum este cel imitativ) în explicarea lanţurilor cauzale, ci se demonstra valabilitatea unei esenţe unificatoare a fenomenalităţii umane. În felul acesta, faptele particulare nu se încorporau în alte fapte, ca în cazul doctrinei durkheimiene, dar nu erau plasate nici în dependenţă de vreo aptitudine subiectivă, cum întîlnim în sistemul lui Gabriel Tarde. Dimpotrivă, în doctrina pe care o analizăm se reuşea să se plaseze fenomenalitatea umană sub jurisdicţia unei emergenţe de factură nesubstanţială, care stă la baza ordinii şi devenirii realităţii umane şi îi conferă acesteia unitate de sistem şi coerenţă de structură. Aşa cum nota Nicolae Vaschide, în prezentarea primei cărţi scrise de Dumitru Drăghicescu[46], pînă la apariţia acesteia, în anul 1903, problematica determinismului social nu fusese tratată de sine stătător, nimeni nu abordase semnificaţiile de fond ale acestui principiu. De fapt, însuşi Drăghicescu era conştient de originalitatea întreprinderii sale atunci cînd scria: „În starea actuală a lucrurilor, concepţia naturii acestui determinism este foarte vagă, variind cu diferitele tendinţe preponderente în sociologie. De aici confuzia şi scepticismul cronic cu privire la realitatea socială şi la legile sociologice, şi aceasta chiar la sociologi. Sîntem de părere că una din primele cauze ale acestei confuzii şi ale acestui scepticism, cauze reale şi legitime, este că nu s-a îndrăznit a se pune problema determinismului social în aşa fel încît să i se atribuie acestuia un rol similar determinismului biologic, o astfel de apropiere, sub această formă precisă, făcîndu-se, după cîte ştim, aici pentru prima dată. Aceasta nu în-

---

[46] „Revue philosophique", nr. 1, 1905, p. 656, recenzie la lucrarea lui Dumitru Drăghicescu *Le problème du déterminisme social, Détérminisme biologique et détérminisme social*, Paris, Editions de la Grande France, 1903.

seamnă că problema n-a existat pînă acum, căci — după cum vom vedea mai departe — ea a fost pusă de mai multe ori, însă întotdeauna în treacăt, cu slabe rezultate și mai ales fără conștiința deplină a importanței sale hotărîtoare. Adică ea a fost întotdeauna tratată numai parțial"[47].

Deși n-a evoluat către concepția marxistă și cu toate că n-a încercat o incidență a doctrinei sale în tezele materialismului istoric, cum el însuși recunoștea[48], Dumitru Drăghicescu a realizat o deschidere teoretică deosebit de fertilă în semnificații analitice și a înscris în metodologia sociologică un instrument de cea mai înaltă valoare practică, de a cărui însemnătate era perfect conștient. „Cu riscul de a părea prea prezumtivi, ne place să credem că ne aflăm în fața unei descoperiri cu un răsunet considerabil pentru sociologie, care va fi — după părerea noastră — cheia problemelor etico-sociale. Aceasta este o cheie sigură — scrie Drăghicescu — pentru multe porți închise în mîinile acelora care vor ști s-o utilizeze"[49].

În spirit realist și dialectic, Drăghicescu gîndește relația dintre individ și societate într-o perspectivă integratoare și urmărește să depășească formulele antinomice existente în sistemele sociologice ale vremii cu privire la raportul dintre individ — societate; mase — personalitate; necesitate — libertate.

În descindere de principiu din concepția lui C. Dimitrescu-Iași, fostul său profesor de sociologie de la București, și cu o anume incidență chiar în unele teze ale lui Marx, sociologul român nu mai consideră individul ca pe un simplu resort manipulat de mediul existenței sale (cum procedase Durkheim), dar nici nu-l reprezintă ca pe un principiu ideal creator al realului, așa cum încercase Gabriel Tarde. Conștient de limitele teoretice ale acestora și făcînd eforturi vizibile de a se elibera de sub influența lor, Dumitru Drăghicescu formulează ideea de bază a sistemului său, după care omul este gîndit mai întîi ca ființă naturală care pentru a supraviețui și pentru a se conserva ca specie are nevoie să-și satisfacă trebuințele organice, deci trebuie imperios să consume obiecte din mediu. Sub presiunea pulsiunilor

---

[47] Dumitru Drăghicescu, *Problema determinismului social*, p. 1—2 (trimiterile la pagină se vor face, de acum înainte, la traducerea din volumul de față).

[48] Vezi Dumitru Drăghicescu, *Schiță de biografie psiho-sociologică*, București, 1940, p. 15.

[49] Dumitru Drăghicescu, *Problema determinismului social*, p. 88.

lui celulare — naturalist exprimîndu-ne — și sub amenințarea pericolelor din mediu, omul a trebuit să se hrănească, să se apere, să se adăpostească etc., dezvoltînd neîncetat raporturi de întrebuințare directe cu obiectele din mediu[50] și păstrînd permanent un contact de asimilare cu acestea. În consecință, omul, „ca simplă ființă vie, nu diferă prea mult de celelalte ființe vii"[51]. Atît corporal, cît și din punct de vedere al sursei de existență, el se aseamănă celorlalte viețuitoare și se constituie ca parte a naturii care-l înconjoară. Fundamentul său — după Drăghicescu — este unul biologic și, ca atare, se plasează în limitele lui de origine. Acestea fac ca socialul să nu se poată institui ca realitate de sine și să nu se poată produce fără unitatea omului cu natura. Ca și celelalte specii, individul uman trăiește pe seama naturii și se conservă prin transformarea obiectelor acesteia în mijloace de trai pentru sine. De aceea, inserarea în „...țesătura lumii obiective[52] este o cerință necesară, dar exclusivă a omului. Naturii îi este indiferentă existența omului, dar acesta din urmă nu poate face abstracție de aptitudinile naturii. De aici Drăghicescu deduce două ipostaze de ființare a naturii și indică două modalități prin care ea poate fi gîndită. Una dintre ele se referă la caracterul obiectiv și la autonomia absolută a realității înconjurătoare. În virtutea unei atari existențe, se estimează că procesele și fenomenele acesteia se desfășoară în sine, fără vreun scop fixat din exterior și fără impactul vreunui principiu de factură ideală care să-i imprime o direcție de evoluție alta decît cea imanentă ei. Mișcarea ce o definește este una neteleologică și nu urmează unui itinerar impus de vreo conștiință superioară. Folosind termenii lui Aristotel — pentru cazul care ne interesează — am putea spune că natura înconjurătoare — după Drăghicescu — nu are caracter entelehic și deci nu conține o funcție de tip finalist. Devenirea ei ca și legitățile ce-i sînt proprii au o independență absolută. „Ceea ce caracterizează lumea obiectivă — scrie sociologul — este faptul

---

[50] „Lumea fizică — scrie Drăghicescu — este, într-un fel, străină omului, ființă vie și conștientă. Dar viața omului se inserează în lumea fizică, trăiește pe seama ei, pentru că el se hrănește din ceea ce realitatea exterioară îi procură în mod spontan sau îi smulge. Ca oricare altă ființă vie, omul nu poate supraviețui decît adaptîndu-se mediului fizic" (*Vérité et Révélation*, p. 203).

[51] Dumitru Drăghicescu, *Vérité et Révélation*, Paris, Felix Alcan, 1934, I, p. 204.

[52] *Ibidem*.

că are o realitate a sa, în sine însăşi, independentă de dorinţele şi de voinţa noastră, desfăşurîndu-se după legi inflexibile, care nu ştiu nimic despre dorinţele şi aspiraţiile noastre"[53]. Natura ne este exterioară şi străină şi nu conţine în ea nici o urmă de elemente animiste. „În natură — notează Drăghicescu — fenomenele, în imensa lor majoritate, există independent de noi, fără de noi şi chiar contra noastră"[54]. Nici Dumnezeu şi nici alte fiinţe supranaturale nu se justifică în structura de realitate a naturii. „Singur Dumnezeu şi lumea îngerilor ar putea îndeplini acest rol, să derive aplicaţii practice din legile sociale. Or, aceste fiinţe nu există, şi prin urmare nici deosebiri între ştiinţă şi practica socială nu există"[55].

Cealaltă ipostază a naturii — după Drăghicescu — este aceea de a fi sursă proteică de materii prime necesare omului şi de a fi bază pentru construirea societăţii. Prin ea însăşi, natura nu este nici bună nici rea[56], ci pur şi simplu există. Omul este acela care conferă obiectelor din mediu valoare de utilitate şi tot el este cel care le descoperă o semnificaţie de efect antropic: „...lucrurile — scrie sociologul — nu ne sînt cunoscute decît în măsura în care au pentru noi o valoare, un interes, în sensul cel mai larg al cuvîntului. Ele nu există şi deci nu ne atrag atenţia decît în măsura în care au o atare valoare pentru noi. Aceasta este, desigur, cea care constituie fondul intenţionalităţii"[57].

Prin trebuinţele sale şi prin intenţionalitate, omul introduce în natură o dimensiune de ordin subiectiv şi-i adaugă o finalitate de factură raţională: „...în natura aceasta astfel constituită — scrie sociologul — se localizează mai apoi şi omul, începînd să considere fenomenele şi din punctul de vedere al necesităţilor sale. El introduce... pe lîngă punctul obiectiv al existenţei lucrurilor, aşa cum sînt ele de la natura lor, un punct de vedere subiectiv, acela al necesităţilor lui. De aici, două moduri de a considera natura: unul obiectiv, indiferent, luînd-o aşa cum se găseşte ea în realitatea ei indiferentă, altul subiectiv, care

---

[53] *Ibidem.*

[54] Dumitru Drăghicescu, *Ştiinţă şi practică socială*, în *Omagiu lui C. Dimitrescu-Iaşi*, Bucureşti, 1904, p. 264.

[55] *Ibidem*, p. 279.

[56] Dumitru Drăghicescu, *Le problème de la conscience*, Paris, Felix Alcan, 1907, p. 198.

[57] Dumitru Drăghicescu, *Vérité et Révélation*, p. 241.

raportă lucrurile la necesităţile omeneşti şi le cercetează din punctul de vedere al valorii lor faţă de aceste necesităţi"[58].

Opunîndu-se atît tendinţelor biologizante din epocă, precum şi celor sociologiste, Drăghicescu estimează că realitatea socială nu poate fi imaginată ca fiind o specie absolut indistinctă a naturii, dar nici ca plasîndu-se într-o contradicţie inconciliantă cu aceasta. Pentru sociologul român societatea se fixează în sfera de cuprindere cosmică şi — de fapt — e partea lui intrinsecă. Nu numai ca sursă de constituire şi deci nu numai ca premisă iniţială, dar şi prin perspectiva ei ulterioară, ca şi prin reproducerea în timp a societăţii, aceasta din urmă e funcţie a universului înconjurător şi e o variabilă dependentă a lui. Mai mult chiar, materialitatea existenţei sociale precum şi legile care o definesc sînt tot emanaţii ale naturii exterioare şi îi apar tot ca efecte ale relaţiei pe care omul o dezvoltă cu lucrurile din mediu. În acelaşi timp însă, socialul — după Drăghicescu — cuprinde în sine şi un „*quid proprium*" particular, „un pachet" de diferenţieri specifice, care-l fac inconfundabil cu ambianţa naturală căreia îi aparţine organic şi îi conferă caracter ireductiv. Omul nu foloseşte obiectele din natură în stare brută şi nici nu le dă o destinaţie exclusiv organică. Ca „*faber*" şi raţional, el „penetrează universul fizic"[59]. Urmărind un scop şi alegînd mijloacele în vederea împlinirii lui, omul se manifestă nu în primul rînd organic, deci nu mai întii instinctiv, ci primordial intelectiv. El stabileşte anticipat itinerarele activităţilor lui viitoare şi „elaborează" anume strategii de efect ulterior prin care se raportează conştient la lucrurile din mediu, care devin obiecte ale acţiunii sale. Pornind — ca şi Marx — de la tezele hegeliene din *Fenomenologia spiritului* şi considerînd acţiunea ca definitorie pentru fiinţa umană, Drăghicescu dezvoltă ideea umanizării naturii prin muncă şi formulează axioma conform căreia omul obţine conştiinţa identităţii

---

[58] Dumitru Drăghicescu, *Ştiinţă şi practică socială*, p. 270—271.

[59] „Există întotdeauna — scrie Drăghicescu — o creaţie practică şi aceasta este acţiunea. Prin acţiune, omul şi spiritul penetrează universul fizic, astfel că specific acţiunii umane este de a reface datele lumii fizice după ideea, după dorinţa sau trebuinţa omului. Prin acţiune, spiritul «informează» (în sensul că-i dă o altă formă — *n.ns.*) lucrurile realităţii fizice, materia. Prin acţiune, subiectul fasonează şi asimilează obiectul, iar obiectul cunoaşterii devine atunci identic într-un fel cu subiectul cunoscător, ceea ce este veritabilul ideal al oricărei cunoaşteri" (*Vérité et Révélation*, p. 262—263).

proprii prin actele sale productive. Sociologul român s-a detașat total de intuiționismul bergsonian în ceea ce privește geneza acțiunii umane și nu s-a lăsat dominat de gnoseologia neo-kantiană în evaluarea relației omului cu natura. Totodată, deși, ca și N. Hartmann[60], a avut anumite puncte comune cu filozofia lui Husserl, preluînd chiar unele concepte din doctrina acestuia, el n-a construit totuși o teorie cu bază fenomenologică în ceea ce privește existența socială. Nu intuiția în sine și nici elanul vital lansat de către Bergson constituie — după Drăghicescu — factorii primordiali ai activității umane, ci idealul creator și intenționalitatea rațiunii practice au iterat eforturile lucrative ale omului în general și au stat la baza actelor lui reificatoare, în particular. Prin intermediul lor, ca și prin utilizarea tehnicii, omul și-a apropiat lucrurile din natură și le-a conferit un sens uman, făcînd ca natura să-și retragă granițele sale în afara perimetrului uman și impunînd restrîngerea sferei de influență a legităților fizice. În felul acesta, în fața naturii — în concepția lui Drăghicescu — omul nu se manifestă „extatic", adică nu se pierde și nu se confundă cu exterioritatea existenței sale, ci se realizează teleologic. Folosind uneltele, dar mai ales construindu-le, omul se comportă activ față de natură și se desprinde ireversibil de „cordonul ei ombilical". Prelucrînd obiecte din mediu, după un model mental, și adaptîndu-le unui scop al său premeditat, omul produce lucruri inexistente în natură și se produce pe sine într-o altă sferă de realitate decît cea corporală. Exteriorizîndu-se ca subiect și manifestîndu-se creativ, el înlocuiește neîncetat cauzalitatea mecanică cu finalitatea antropică și adaugă universului cosmic o realitate cu totul inedită, care nu este numai materie și nu cuprinde numai fenomene de ordin obiectiv, ci și valențe de ordin volitiv. În felul acesta, Drăghicescu emite ideea — întrucîtva apropiată de materialismul istoric — după care, prin rectificarea formei anterioare a lucrului, ca și prin „incrustarea" în obiecte a unor forțe intelectuale[61], omul iese de sub presiunea legităților inflexibile din natură și impune acesteia un regn nou, regnul „artei și al artificialului". „Rămîne deci evident — scrie sociologul — că acțiunea modifi-

[60] Vezi pentru relația ontologiei lui Hartmann cu fenomenologia lui Husserl lucrarea lui G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, vol. I, București, Editura Politică, 1982, p. 146.

[61] Dumitru Drăghicescu, *Problema determinismului social*, p. 70.

catoare a omului constituie un regn nou, regnul artei și al artificialului, al valorii și închide între marginile sale fenomenalitatea manifestărilor omenești organizate în societate"[62]. Specific pentru această fenomenalitate și definitoriu în ceea ce reprezintă ea ca univers nou este faptul că se impune printr-un alt sistem de conexiuni cauzale și conține alte legi decît domeniul biologic propriu-zis, fiind vorba de legi „etico-sociale". „În societatea etică sau pur socială avem un regn nou, regnul celei de a doua naturi, în mod esențial nereductibil la prima natură (cea biologică — *n.ns.)*, ale cărei legi nu ar putea nici ele să se reducă la legile acesteia"[63]. Reluînd ideea de mai sus în mai toate lucrările sale și revendicîndu-o în condiționarea muncii, Drăghicescu evidențiază faptul că omul, creînd „un regn nou", se produce pe sine ca „specie generică" și se afirmă ca ființă aptă de a se obiectualiza. Aici stabilește el ruptura universului uman de universul biologic și tot aici intuiește desprinderea ireversibilă a omului de animal. Pentru Drăghicescu (aproape în termeni identici cu ai lui Engels), animalul posedă simțuri infinit superioare omului și are o agilitate care nu poate în nici un fel fi egalată de acesta[64]. Totuși, animalul, neîntrebuințînd unelte și deci neplasînd între sine și mediu vreun mijloc de acțiune, se confundă iremediabil cu natura și devine element al ei indistinct. Dependența lui de mediu e una absolută, fiindcă urgența vitală e singura în baza căreia se manifestă și singurul motiv al reacțiilor lui la mediu. Instinctul de supraviețuire, ca și *„pattern"*-urile lui comportamentale sînt înscrise exact în codurile genetice ale celulei vii și reprezintă mesaje de ordin informațional pentru adaptări succesive la situații concrete. Existînd extatic în natură și legat strîns de procese biologice și geografice, animalul trăiește aproape exclusiv în prezent și se manifestă numai spontan. În schimb, omul, „eliberînd mîna de funcția locomotorie"[65] și dîndu-i o întrebuințare lucrativă, a facilitat „flexiu-

---

62 Dumitru Drăghicescu, *Știință și practică socială*, p. 271.

63 Dumitru Drăghicescu, *Problema determinismului social*, p. 81.

64 În sensul ideii de mai sus, Drăghicescu scrie: „... simțurile animalelor sînt cel mai adesea superioare celor ale omului și în unele cazuri chiar infinit superioare. Vederea unora, mirosul și auzul altora, sînt în mod considerabil mai dezvoltate decît acelea ale omului" *(Reflexions sur l'origine et la destinée du l'homme*, în „Revista juridică", nr. 3, 1939, p. 141).

65 *Ibidem.*

nea degetelor" și a permis „multiplicarea mișcărilor sale"[66]. „În același timp, mîna și mișcările sale, atît de bogate și atît de variate, au permis dezvoltarea creierului"[67]. Omul folosește mîna conștient, făcînd-o mijloc de instrumentare a naturii și transformînd-o în „unealtă" de reificare acțională. În baza putinței lui productive și în virtutea premeditării proceselor de obiectivare, omul — după Drăghicescu — se regăsește pe sine în determinarea lui umană, estompînd însemnele de strictă apartenență la regnul animal și negînd esențele instinctive ale acestuia. În continuarea unor teze aparținînd lui C. Dimitrescu-Iași și reluate mai tîrziu de către Mihai Ralea, ideea transformării lucrului din natură în lucruri ale acțiunii voite, ca și teza subordonării biologicului față de sociologic, echivalează cu actul aprecierii omului nu pe baza genului său proxim, ci a diferenței sale specifice. Aceasta se datorează faptului că — în concepția sociologului român — transformările pe care le produce omul în univers, ca și modul său specific de a se manifesta, nu se situează în conformația vitală a organismului corporal (ca în cazul animalului) și nici nu sînt identice cu un cod înscris în structura lui somatică, ci sînt o altă natură, o natură „denaturalizată", semn al „artei și artificialului". Convertind datele lumii concrete într-un sistem al ordinii antropice, omul nu se mai adaugă naturii ca simplă prelungire în lanțul evoluției animale, deci nu este numai un proces de continuitate în seria de apariție biologică, ci reprezintă o mutație de factură ontologică. În ceea ce privește analiza ontologiei umane, Drăghicescu se detașează din nou de doctrinele din epocă și ne apare ca un gînditor profund și original. Punînd momentul genezei la baza producerii sociale și considerînd finalitatea drept sursa primară a dezvoltării acesteia, el redă realității omului un însemn esențial și-i restituie unul din resorturile ei inalienabile, care este istoricitatea. Astfel, plasînd pe om sub semnul idealului creator și estimîndu-l ca ființă care se autorealizează, Drăghicescu consideră că realitatea socială nu este exclusiv o stare, ci este dominant devenire. Înzestrat cu putere constructivă și avînd mijloacele tehnice necesare acțiunii de reificare, omul adaugă de fiecare dată elemente în plus la cele deja existente și face cu putință cumulul progresiv al tuturor eforturilor obiectivate în va-

66 *Ibidem.*
67 *Ibidem.*

lori. Producînd mai mult decît consumă și, de fapt, producînd nu numai pentru consumul organic, omul — după Drăghicescu — stochează rezultatele muncii sale și le organizează într-un cadru separat care însă evoluează și se îmbogățește continuu. Dezvoltarea sa este contradictorie, dar neîntreruptă, de la simplu la complex, și cu evoluție de la dominația instinctului la cea a socialului. „Fără îndoială — scrie Drăghicescu — că în societățile interioare instinctul de reproducere are un curs liber, dar pe măsură ce societățile se intelectualizează, fiind pătrunse de legile etice și de rațiune, ele încetează de a mai fi domeniul exclusiv al legilor biologice. Aici apare acest determinism nou, a cărui apropriere se opune legilor biologice și face să coboare curbele grafice ale vitalității popoarelor, în sfîrșit, modifică moravurile și deprinderile"[68]. Prin emergența scopului, ca și prin infinita posibilitate de perfectibilitate a uneltelor, omul construiește fără întrerupere și-și etalează fără limite măsura puterii lui de a se obiectualiza. Aici însă se impune să relevăm un alt aspect de originalitate din gîndirea lui Drăghicescu, care-l opune de această dată teoriilor psihologiste din epocă și care-i conferă o notă de realism analitic. Concepînd omul ca pe un producător de social și considerînd societatea ca fiind un derivat uman, Drăghicescu nu consideră că un astfel de proces se desfășoară arbitrar și nici nu-l plasează sub incidența unui voluntarism total. Dimpotrivă, după el, deși „realitatea etică" se constituie reflexiv și cu toate că se impune ca efect al unor acte gnoseologice, totuși ea nu urmează unei cauzalități dominant subiective și nici nu este o emanație a unui spirit în sine. Oricît de proteică ar fi o individualitate și oricît de profund ar fi gîndul său, ea este dominată de forțe sociale situate în afara sa și se raportează la un substrat unic-orientator, care este determinismul. Sistem complex de conexiuni și instituții, ca și de datini și legități, determinismul social — în doctrina lui Drăghicescu — funcționează universal, la toate nivelurile și în toate momentele acțiunii umane. El impune reguli de conduită și tot el dă criterii de eficiență activității umane, astfel încît se regăsește ductil în întreg mediul ambiental ca informație, ca normă și ca simbol. Drăghicescu nu fixează însă determinismul social deasupra sau alături de indivizii particulari și nici nu-l consideră

---

[68] Dumitru Drăghicescu, *Problema determinismului social*, p. 31.

ca aplicîndu-se acestora în mod mecanic. Osmoză de materie și de gîndire, ca și de motivație și activitate, determinismul social — în gîndirea sociologului român — este o realitate care se constituie dialectic, iar desfășurarea lui este una bivectorială: de la societate la individ și, invers, de la individ la societate.

IMPACTUL ACTIVITĂȚII INDIVIDULUI ASUPRA DETERMINISMULUI SOCIAL

Fără a fi o entitate fizică cu caracter substanțial și fără a se fixa într-un substrat ontologic ca atare, determinismul social — în sociologia lui Drăghicescu — este totuși o realitate obiectivă și se constituie procesual. Esența lui este una de principiu și se impune peremptoriu prin întreg cadrul existenței umane. Dar, deși atribuie determinismului social caracter obiectiv și-i relevă permanența ontologică în raport cu realitatea individului particular, Drăghicescu nu-l plasează totuși deasupra existenței umane și nu consideră că individul este manipulat de către acesta. Sinteză de experiență și structurare de modele comportamentale, determinismul social codifică relațiile sociale și cuprinde inexorabil în articulațiile sale pe fiecare individ în parte, dar fără a estompa funcția creativă a acestuia și fără a ignora partea lui de aport la construirea realității generale. Astfel, în ontologia determinismului social a lui Drăghicescu nu dispar ontologiile individuale și nici nu se procedează la diluarea lor într-un cîmp impersonal care le face indistincte. Cu toate că socialul stă la baza explicării individualului și deși sociologicul are o anume preeminență față de psihologic, totuși istoria este o permanentă alternare între general și particular și se constituie în urma unei evaluări dialectice între parte și întreg. „Ce ne spune experiența zilnică? Pe de o parte, că nici un fapt social, important sau nu, nu se realizează decît prin eforturile individului, care concepe posibilitatea lui și care-i urmărește realizarea. Pe de altă parte, se constată că unii indivizi propun scopuri sociale fără să le poată realiza"[69]. Fie că izbutește, fie că nu, totdeauna individul este cel care acționează. Această experiență nu confirmă teza individualistă că nimic nu se realizează

[69] Dumitru Drăghicescu, *Despre rolul individului în determinismul social*, p. 116 (trimiterile la pagină se fac la traducerea din volumul de față).

în societate decît prin intervenţia individului, însă nici pe cea după care acţiunea individuală este predeterminată de societate. Numărul mare al înfrîngerilor individuale infirmă intransigenţa tezei individualiste. La rîndul său, teza necesitară este falsă, dacă afirmă că spontaneitatea, iniţiativa individuală n-au nici un rol în transformările sociale. La prima confruntare cu realitatea experienţei sociale, se constată în orice eveniment social două elemente necesare: 1) o stare socială dată, care este condiţia ce facilitează intenţia şi eforturile individului; 2) efortul individului, al cărui rol este de a uşura şi de a ajuta transformarea necesară a societăţii, de a evolua de la o stare oarecare, mai mult sau mai puţin parţială, la o stare nouă sau în parte nouă[70].

Drăghicescu formulează teza deosebit de importantă după care, atît generic, cît şi valoric, individul este o măsură de afirmare a faptului social. În felul acesta — aşa cum s-a mai menţionat — individul nu este un „imponderabil" marginal, lipsit de semnificaţie proprie şi nici un resort fizic „dirijat" de forţe invizibile, cum considerau A. Comte, Em. Durkheim sau Lucien Lévy-Bruhl. În calitatea sa de produs al culturii, individul este şi producător de cultură, dar şi organizator al propriilor lui puteri productive. Destinul său este unul demiurgic, de constructor de realităţi care-i supravieţuiesc şi care devin apoi autonome faţă de cel ce le-a realizat, evoluînd în baza unor mecanisme extraindividuale. În felul acesta, legitatea istorică în general şi faptul social în particular nu se regenerează în manieră tautologică (Durkheim consideră că socialul se determină prin social) şi nu se plasează dincolo de eforturile indivizilor umani. Atît sincronic, cît şi diacronic, necesitatea socială irumpe din activitatea creatoare a indivizilor particulari şi decurge din iniţiativele lor personale, fără însă a-i anula caracterul de lege şi fără a-i suprima autonomia relativă. Drăghicescu emite ideea după care individul, acţionînd în limitele societăţii şi fiind el însuşi parte a ei, pătrunde în articulaţiile constitutive ale societăţii, convertind însemnele sale subiective în realităţi de factură obiectivă: „...necesitatea istorică şi sociologică — scrie el — nu poate fi efectiv concepută decît în funcţie de eforturile individuale corespunzătoare.

---

70 *Ibidem.*

Această apropiere, care face ca cele două aspecte ale fenomenelor sociale — necesitatea mecanică a științei și efortul gîndit al individului — să se întrepătrundă, este atît de logică și atît de naturală, încît ar apare mai degrabă straniu să vedem cum au fost despărțite și opuse unul altuia"[71].

Există — după Drăghicescu — o zonă de impact între cele două sfere ale existenței și se justifică un anume spațiu de finalitate comună, în care ele se regăsesc complementar și dezvoltă o dialectică profundă, într-un continuum social-individual și, invers, într-o desfășurare retroactivă a individualului asupra socialului. Aceasta face ca între cei doi termeni să nu existe o stare antinomică și nici să nu se verifice teza dominanței absolute a unuia față de celălalt — cum se susținea în doctrinele vremii. „Principiul individualist este de natură cu totul axiomatică, precum și principiul socialist. Dar tocmai ireductibilitatea lor dovedește posibilitatea unor concilieri. Dacă s-ar putea reduce unul la celălalt, am avea dovada falsității unuia din ele. Însuși faptul că ele se opun și că nu sînt false — precizează Drăghicescu — ne invită să căutăm mijlocul de a le concilia, integrîndu-le ca două momente sau două aspecte ale procesului de dezvoltare individual, separate numai prin criza de dezvoltare din momentul formării individului.

Astfel, condițiile sociale exprimate de determinismul social (principiul socialist) trebuie să fie integrate prin strădania constantă a individului (în sfera existenței sociale — *n.ns.*). La rîndul său, societatea trebuie să se identifice cu individul, pentru a se transforma, iar omul, pentru a fi om de seamă, trebuie să se identifice cu aspirațiile profunde ale maselor"[72]. Sociologul român nu contestă orice contradicție dintre individ și societate și nici nu ignoră esența lor distinctă. Omul în fața naturii precum și „omul în fața omului" — după propria sa formulă — constituie tipuri anume de manifestare a contradicției și exprimă calitatea ființei umane de a fi opozantă. Însăși conștiința socială este efectul relației contradictorii, iar progresul uman nu poate fi decît consecință a unui raport conflictual. Numai că pentru Drăghicescu opoziția nu epuizează întregul complex de relații pe care individul le dezvoltă cu mediul și nici nu anulează alte alternative ale manifestării umane.

---

[71] *Ibidem*, p. 124.
[72] *Ibidem*, p. 135—136.

Ea reprezintă una din multitudinea atitudinilor sale și devine una dintre formele lui de reacție la mediu. Din atari motive, antinomia dintre individ și societate nu se instituie ca un *„punctus terminus"* al activității umane, cum considera Herbert Spencer, și nici ca o entitate în sine, cum apreciau A. Comte sau Em. Durkheim. Pentru Drăghicescu individul se desfășoară în mod dialectic, prin neîntreruptă descindere în social și printr-o constantă implicare în necesitatea acestuia. El nu este o entitate izolată și nici nu poate fi conceput abstract. Dar și invers, recepționarea influenței exercitate asupra spațiului ambiental ca și reținerea de către social a unei anume cote din munca prestată de către individ fac ca acesta să reprezinte adevărata substanță din care este construit socialul și să-l revendice ca bază a ontologiei umane. Un astfel de proces se datorează faptului că agentul activ — după Drăghicescu — nu-și epuizează total acțiunea în momentul ei de finalizare și nici nu-și încheie funcțiile în stadiul ultim al manifestării ei. Dimpotrivă; faza finală are o importanță de prim ordin și o semnificație fundamentală pentru acțiunea umană, întrucît atunci se „depune" în sfera socială partea de creație individuală și tot atunci își valorizează individul elementele de conținut, creînd sau contribuind la producerea socialului. În consecință, odată produs și odată structurat, socialul ființează în sine și se dezvoltă în legitatea lui relativ independentă.

Este însă un fapt demn de relevat că atît în analiza relației dintre individ și societate, cît și în formulele antinomice existente în doctrinele vremii, Drăghicescu intuiește finalități de ordin politic și formulează aprecieri cu caracter ideologic. Respingînd formulele metafizice din teoriile vremii și opunîndu-se tezelor celor ce-și făceau un merit din justificarea antinomiilor sociale, Drăghicescu decelează din aceste teorii însemne de ordin partinic și le pune în evidență factura retrogradă. Pentru justificare, vom prezenta două tendințe semnificative față de care sociologul român s-a delimitat constant și în opoziție cu care și-a elaborat propria doctrină. Astfel, analizînd orientările organiciste și neorganiciste, Drăghicescu apreciază că mai întîi Spencer și apoi exponenții darwinismului social au transformat antagonismul contradicțiilor capitaliste, ca și însemnele mercantilismului modern, în precepte cu sens biologizant, prin care se exaltă cultul individualismului extrem și se hipertrofiază acea înclinare primară a omului spre interese egoiste și spre utilitarism imediat. Prin concepțiile lor, ca și prin programul politic pe care-l pro-

movau, organicismul și neorganicismul urmăreau justificarea resurecției pornirilor instinctive și idolatrizarea „reușitei" celui mai bine dotat, astfel încît concurența, ca și efectele ei „selective", să conducă la eliminarea celui mai puțin rezistent. Pornind de la reușita științifică a cercetărilor lui Lamarck și apoi ale lui Darwin, și operînd analogii forțate între modelele de conduită ale speciilor animale și „pattern"-urile comportamentale specifice omului, Spencer — așa cum va aprecia mai tîrziu și Petre Andre[73] — transferă nediferențiat legi și relații proprii unor regnuri cu organizare inferioară unor forme de evoluție superioare, ceea ce face ca superiorul să fie „devaluat" — dacă se poate spune așa — iar inferiorul să fie hipertrofiat. Astfel, uzînd de principiul analogiei analitice și operînd în sociologie cu concepte preluate integral din biologie, Spencer identifică societatea „cu un agregat"[74] și invocă pretinși indici de similitudine între morfologia organică a corpului uman și morfologia structurală a realității sociale[75], similitudini prin care statuează la nivel social un ciudat sistem de principii organiciste și plasează în prelungirea umanului liniamente ale instinctului vital. Precizînd că „ființa umană este odată problema finală a biologiei și factorul inițial al sociologiei"[76] și insistînd asupra ideii potrivit căreia „biologia împrumută sociologiei ... ansamblul fenomenelor pe care

---

[73] „Din cauza neluării în seamă a caracterelor proprii vieții sociale — scrie Petre Andrei —, în deosebire de viața organică și anorganică, Spencer a căutat să stabilească o lege cu aplicabilitate universală, valabilă pentru toate fenomenele. Această formulă, stabilită de Spencer, e defectuoasă. Din această pricină, Spencer nu a văzut ce mari deosebiri există între viața socială, organică și anorganică. Desigur, există între ele și asemănări, dar asemănările sînt numai exterioare" (*Mecanicism și teleologism în sociologia lui H. Spencer și G. Tarde*, în *Opere sociologice*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Mircea Mâciu, București, Editura Academiei, 1973, p. 74).

[74] Herbert Spencer, *Introduction à la science sociale*, ediția a 5-a, Paris, Libraire Germer Paillière et C-ie, 1880, p. 60, 69.

[75] „Noi — scrie H. Spencer — adăugăm, pentru a da mai multă justețe comparației noastre și pentru a se înțelege mai bine natura științei sociale, că morfologia și fiziologia societății corespund morfologiei și fiziologiei generale, mai de grabă decît morfologiei și fiziologiei pur umane. Organismele sociale trebuie să fie exact ca și organismele individuale, divizate în clase, subdivizate ele însele în ordine" (*op. cit.*, p. 62).

[76] *Ibidem*, p. 361.

o societate le prezintă la un moment dat"[77], Spencer dezvoltă pledoaria războiului dintre oameni similar războiului dintre animale[78] și aduce argumente în favoarea „extirpării raselor inferioare"[79] și a dreptului celor mai bine dotați din punct de vedere fizic și intelectual de a domina pe cei mai puțin avantajați de natură. Cultul „egoismului feroce"[80] și exaltarea pornirilor vitale, obsesia selecției naturale și „conservarea individuală"[81] fac ca în concepția lui Spencer relațiile sociale să fie dominate de un perpetuu conflict interuman și de tensiuni cu incidență instinctivă, care pentru societatea industrială (în opoziție cu societatea militară) presupun afirmarea inițiativei individuale și restrîngerea pînă la anulare a funcțiilor coercitive ale organelor statale. Avînd ca deviză ideea potrivit căreia „fiecare cetățean trebuie să uzeze de libertatea sa de acțiune"[82] și reluînd teza după care „...una din trăsăturile de fond ale progresului istoric este creșterea energiei industriale"[83], Spencer evaluează în termeni exclusiv negativi cunoscutul principiu politic al lui *„laissez faire"*[84] și califică exagerat pozitiv activitatea indivizilor care acționează independent sau organizat în asociații voluntare[85].

Obsesia climatului individualist cu finalitate în resorturile dominante ale societății este constant ilustrată prin apelative denigratorii la adresa maselor[86] și prin calificative peiorative privitoare la organizațiile sindicale[87], prin detractarea comunismului (considerat un rău care „în locul exploatării celor mulți

[77] *Ibidem*, p. 360.
[78] *Ibidem*, p. 210.
[79] *Ibidem*, p. 216.
[80] *Ibidem*, p. 218.
[81] *Ibidem*, p. 205.
[82] *Ibidem*, p. 272.
[83] Spencer consideră că în faza industrială cetățenii sînt determinați să aibă ei înșiși grijă de „subzistența lor, fără a fi constrînși de procedee riguroase, cîndva uzuale" (*op. cit.*, p. 373).
[84] „Să ne fie permis aici — nota Spencer — în interesul micului număr de persoane care susțin această politică a disciplinei naturale, de a repudia în mod energic numele de politică" *(op. cit.)*.
[85] *Ibidem*.
[86] „În general — scrie H. Spencer — pretutindeni masele nu sînt nici prevăzătoare, nici conștiente, nici inteligente" *(Introduction à la science sociale*, p. 271).
[87] „Politica generală a trade-unionurilor — precizează Spencer — tinde peste tot să împiedice pe superiori de a profita de superioritatea lor, de teama ca inferiorul să nu fie dezavantajat" *(op. cit.*, p. 273).

de către cei puţini, instaurează exploatarea celor puţini de către cei mulţi"[88]) şi prin justificarea hegemonismului burghez, plasînd antinomiile sociologice în sfera relaţiilor politice şi subordonînd sistemul său teoretic unor prerogative de utilitate ideologică.

La rîndul său, neoorganicistul Otto Ammon, în eforturile lui continui de a convinge că realitatea socială este cîmpul de aplicare a legilor biologice şi sub impactul dorinţei de a justifica inegalităţile sociale dintre oameni, prin invocarea inegalităţilor corporale, menţionează că „justiţia este un instrument al selecţiei naturale", iar clasele sociale sînt instrumentul prin care se operează un fel de triaj natural al societăţii în general. În optica sa deformată, „...legea selecţiei naturale a apărut pretutindeni... în armată, la funcţionari, în comerţ etc., iar ...ordinea socială se întemeiază pe inegalitate, pentru că ea e inseparabilă genului uman"[89].

Organicismul şi neoorganicismul au eşuat lamentabil în rasism şi apoi în practici fasciste, stimulînd — cu Lapouge, Chamberlain, Folkmar şi Gabineau — o funestă emulaţie a reminiscenţelor instinctuale şi readucînd pe om la condiţia primitivismului ancestral. Pentru toţi aceştia, liberul exerciţiu al egoismului brutal sau pornirile spre suprimarea celui mai puţin adaptat constituie principii politice de primordialitate opţională şi reprezintă dimensiuni ale unei ideologii a impulsurilor violente, în care forţa dreptului este înlocuită cu dreptul la forţă, iar libertatea personală cu libertinismul îngust şi utilitar. Fetişizarea pornirilor inferioare ca şi ultragierea esenţei umane, degradarea omului şi elogiul reflexelor imediate, egoismul acaparator şi adversitatea faţă de democraţie, cultul supraomului şi dispreţul faţă de masele populare, ignorarea ordinii de stat şi ascendenţa factorilor anarhici în raport cu ordinea publică sînt tot atîtea statuări ideologice ale acestor orientări şi reprezintă tot atîtea precepte politice care se desprind din sisteme sociologice retrograde, care „soluţionează" antinomiile sociale prin atestarea pornirilor fiziologice, faţă de care Drăghicescu s-a delimitat în modul cel mai categoric şi le-a demonstrat inconsistenţa. Însă înainte de a dezvolta acest din urmă aspect şi de a releva finalitatea

---

[88] Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, vol. III, Paris, Libraire Germer Paillière, 1893, p. 887—888.

[89] Otto Ammon, *L'ordre sociale*, Paris, Fontemourg, 1900, p. 245—246.

politică a unei asemenea delimitări e util să reținem cîteva elemente din psihologismul lui Gabriel Tarde, care nu se disociază (în ceea ce privește semnificația ideologică) de unele repere organiciste. Cu toate că a încercat să se delimiteze întrucîtva de spiritul egoismului brutal propovăduit de Spencer și în pofida efortului său de a releva neajunsurile argumentărilor organiciste[90], afinitățile cu exponenții capitalului mercantil ca și exagerarea rolului geniului în societate au condus pe G. Tarde la formule similare celor construite de către organiciști și neoorganiciști și i-au orientat atitudinile politice spre manifestări retrograde. Astfel, evaluînd potența creativă a geniului drept „...invenție vitală foarte singulară"[91] și considerînd-o a fi „... în cel mai înalt grad sursă a societății"[92], G. Tarde condiționează dezvoltarea ulterioară a acestuia de retragerea în sine și de voința de a se izola nu numai de mulțimi, ci și de public. Mulțimile — după Tarde — sînt „acefale", „fac mai mult rău decît bine"[93]. Ca vechi „agregate sociale"[94] și ca „grupuri amorfe", masele — după concepția elitistă a lui Tarde — sînt „născute" prin „generație spontanee"[95] și sînt „lipsite de sentimentul măsurii"[96]. Comportîndu-se după „un silogism național" și manifestîndu-se ca

---

[90] „Deci tocmai contrar filozofilor de care am vorbit mai sus (adică a organiciștilor — *n.ns.)* — notează G. Tarde — eu constat că numai amănuntul faptelor omenești cuprinde adaptările puternice și că acesta este principiul armoniilor mai mici observate într-un domeniu mai întins și că cu cît ne ridicăm de la un grup mic social foarte strîns, de la familie, de la școală, de la atelier, de la biserică, de la mănăstire, de la regiment, la cetate, la provincie, la națiune cu atît solidaritatea este mai puțin perfectă și mai puțin vădită" (Gabriel Tarde, *Legile sociale*, în românește de M. Hodoș, cuvînt introductiv de Petre Andrei, București, Editura Cultura Națională, 1924, p. 89.

[91] Gabriel Tarde, *La logique sociale*, Paris, Felix Alcan, 1895, p. 167 („Geniul, invenție vitală foarte singulară, care este fecundă în invenții sociale dintre cele mai surprinzătoare, este odată cea mai elevată floare a vieții și cea mai înaltă sursă a societății").

[92] „Orice inițiativă fecundă, în definitiv — scrie Tarde — emană dintr-o gîndire individuală, independentă și puternică, și pentru a gîndi trebuie să se izoleze nu numai de mulțime, cum o spunea Lamartine, ci și de public" *(L'opinion et la foule*, ediția a 4-a, Paris, Felix Alcan, 1922, p. 60).

[93] *Ibidem*, p. 181.

[94] *Ibidem*, p. 24.

[95] *Ibidem*, p. 34.

[96] *Ibidem*, p. 36.

„un fel de monodeism colectiv", ele „nu sînt apte de a se intelectualiza" și sînt fatal destinate să imite sau „să copieze"[97].

Respingînd rolul determinant al maselor în istorie și contestînd orice contribuție creativă a mulțimilor, Tarde e preocupat de justificarea relațiilor de inegalitate din cadrul orînduirii capitaliste și de subaprecierea valorii progresiste a raporturilor existente în socialism. Pornind de la doctrina lui Darwin și avînd aderențe ideologice în teoriile de tip organicist (cu tot efortul lui de a se delimita de ele), autorul teoriei imitaționiste formulează ideea după care „clasa cea mai inventivă a societății" este cea care „are drept la o parte a sa mai mare din bunurile sociale", iar capitalul (acest idol al economiștilor, pe care-l acceptă fără să-l înțeleagă) nu este numai muncă acumulată, ci, înainte de toate, invenție acumulată"[98].

Transferînd antinomia dintre mase și geniu din sfera expresiilor ideale în planul structurilor sociale și supraevaluînd orînduirea capitalistă în comparație cu cea socialistă, G. Tarde apreciază cu totul gratuit că: „...regimul democratic nu este deloc favorabil vigorii durabile a puterii"[99] și nu stimulează individualitățile cu potențial creativ elevat. Pentru el, programul socialist „...se poate defini ca distrugere a bunurilor sociale"[100], ca mișcare „nivelatoare", ce atrofiază „somitățile intelectuale și artistice ale umanității"[101] și răspîndește în public sentimente de neîncredere reciprocă. De aici, el conchide că „...dezvoltarea... individualității native" este de resortul unic al liberalismului individualist care nu „va pieri", ci „va renaște sub forme mai înalte"[102].

D. Drăghicescu demască suficiența individualismului doctrinar și refuză drept de consacrare în știință orientărilor rasiste și antidemocrate și aceasta nu numai din motive de ordin teoretic și nici din pretinse principii de elevație morală. Rațiuni profunde de ordin politic și finalități practice cu caracter democratic îi impun gînditorului român departajări — am putea spune absolute — față de Spencer, Worms, Novicow, Lapouge, de o parte, și față de G. Tarde, de altă parte.

---

[97] *Ibidem*, p. 189.
[98] Gabriel Tarde, *La logique sociale*, p. 352.
[99] *Ibidem*, p. 352.
[100] *Ibidem*.
[101] Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*, p. 61.
[102] Idem, *La logique sociale*, p. 392.

Calificînd drept retrograde tezele organiciste și relevîndu-le finalitatea reacționară, Drăghicescu susține necesitatea statuării unui climat politic de tip democratic și suprimarea relațiilor de inechitate între oameni, care nu favorizează afirmarea valorilor autentice și nici egalitatea șanselor de afirmare a fiecărui individ. Într-un context social cu structuri conflictuale, care exhibă ineditul și absolutizează spiritul mercantil, omul devine mijloc pentru scop, iar segregarea socială se transformă în principiu justificator. Or, pentru sociologul român, dominat de convingeri progresiste și de un ideal democrat, omul se realizează total numai prin rataşarea lui integrală la cadrul realității sociale și prin implicarea sa neîngrădită la realizarea de obiective majore. Respingînd principiile biologiste care justificau raporturile de subordonare socială și susținînd teza după care oamenii sînt potențial egali între ei, Dumitru Drăghicescu consideră că șansa de a se manifesta în mod egal precum și natura egalității însăși sînt dependente de tipul de relații sociale sau de esența regimului politic. Conștient că nu orice societate poate prilejui afirmarea omului și elogiind socialismul care permite „înnobilarea ființei umane", el apreciază că în această orînduire „fiecare om ar putea să valoreze cît oricare altul"[103]. În concepția sa democrată, orice om este factor activ în producerea și reproducerea determinismului social și fiecare se constituie ca sursă necesară a progresului istoric. Societatea comportă o anume diviziune socială a muncii și stimulează o diversificare în atribuții de rol care impun în mod peremptoriu aportul tuturor membrilor societății și presupun implicarea de principiu a fiecăruia. Dar, transformarea posibilității în realitate ca și efectele unei atari transformări sînt în funcție de natura relațiilor sociale și depind de caracterul lor. În acest context analitic soluționează Drăghicescu cea de a doua antinomie existentă în doctrinele vremii și formulează idei apropiate de cele ale materialismului istoric. Astfel, în virtutea principiului determinismului monist și sub incidența ideologiei democrate, Dumitru Drăghicescu plasează într-o altă optică relația dintre mase și personalitate și face din această analiză un alt prilej de relevanță politică. Contestînd orice valoare științifică formulelor elitiste și demonstrînd falsitatea teoriilor biologizante în explicarea superiorității personalităților, sociologul român surprinde elementele lor conciliante, ca și „numi-

[103] Dumitru Drăghicescu, *Despre rolul individului în determinismul social*, p. 405.

torul comun" al celor două entități. Mai întîi, el demonstrează că atît masele cît și personalitatea se regăsesc în ipostaza de a fi ființe generice și-și asociază efortul la producerea determinismului social. Din atari motive, Drăghicescu nu plasează între cele două entități un raport de opoziție absolută și nici nu revendică criterii care să excludă orice referință reciprocă a uneia la cealaltă. În concepția sa, „omul obișnuit" este factor activ al dezvoltării sociale, afirmîndu-se nu printr-un efect de contrast față de personalitatea autoritară și nici printr-o ipostază de tip marginal, ci printr-un rol creativ indelebil și prin acte productive originale. Calitatea, atît a maselor, cît și a personalității, de a produce valori sociale, ca și implicarea ambelor părți în procesul dezvoltării societății, le plasează într-un sistem de finalități comune și le conferă o bază reală de conlucrare și de avantaj reciproc.

Pentru sociologul român, omul obișnuit este apt de ascensiune socială și e dotat cu calități care-i facilitează asocierea la acțiunea omului de geniu. În felul acesta, masele — în viziunea lui Drăghicescu — nu au o tendință către inferior și nu sînt dominate numai de scopuri plasate în prezent. În seama vocației lor istorice stă puterea de a „servi drept bază unor opere remarcabile"[104] și de a fi „izvorul pasiunilor și emoțiilor pe care le resimțim cînd sîntem singuri cu noi înșine"[105]; masele — după Drăghicescu — sînt apte de a „asimila substanța"[106] geniului și au aptitudinea de a se înnobila[107], în măsura în care suferă influența formativă a instituțiilor progresiste și în incidență cu acțiunea marilor oameni.

Abordînd ipostaza creativă a maselor în istorie și recunoscîndu-le rolul pozitiv, Drăghicescu nu exclude sau nu ignoră însemnele ireductive ale personalităților și nici nu ocolește explicarea cauzalității lor ontologice. Însă, întrucît plasează acțiunea creativă a omului în centrul sistemului său analitic și deoarece activitatea este premisa de bază a determinismului său, Drăghicescu recunoaște o dublă condiționare a personalității și invocă două tipuri de determinări în afirmarea marilor oameni în istorie. O primă categorie de determinări este de natură personală și se revendică în structurile psihologice ale individului

---

[104] *Ibidem*, p. 402—403.
[105] *Ibidem*, p. 403.
[106] *Ibidem*, p. 413.
[107] *Ibidem*, p. 417.

particular, pe cînd cealaltă serie de cauze se află în sfera de relații sociale și se înscrie în structurile de ordin general. În virtutea acestor categorii de premise și în opoziție cu agnosticismul unor teze de origine neokantiană, sociologul român consideră că personalitatea nu este efectul unui anume „mister insondabil"[108] și nici produsul „vreunei calități psihologice înnăscute"[109]. Totodată, esența sa nu se explică prin legi ale eredității de castă și nici nu este rezultatul unei armonii prestabilite"[110]. Pentru Drăghicescu sînt lipsite de orice bază reală cercetările frenologice[111], care, într-un exces de atitudine antidemocratică și dominate de ideea originii în sine a geniului, recurg la teze forțate și substituie esențialul cu nesemnificativul. Uzînd și aici de principiul determinismului social și în virtutea convingerilor sale progresiste, Drăghicescu demonstrează că apariția personalității se datorează unei anume „preponderențe social-politice"[112] și „caracterului de excepție al stării sociale" existente, care impun nu „orice om" și nici „un om de serie", ci unul modelat și structurat pe măsura evenimentelor din epocă. În concepția sociologului român, determinismul social impune situații istorice inedite și generează conflicte de natură excepțională, care declanșează voința de afirmare a marilor oameni și generează rezolvarea unor probleme urgente. Efortul și impulsul către creații ieșite din comun sînt transferuri și transpuneri ale contradicțiilor și conflictelor sociale în proiecte și programe organizaționale. Omul de valoare este capabil să-și aproprie caracterul unic al stării sociale din epoca pe care o „concentrează în sine" și „o redă" în noi construcții de social. Deși Drăghicescu nu pune accentul în mod deosebit pe trăsăturile de personalitate ale geniului și cu toate că nu acceptă ideea caracterului ireductiv al acestuia, el nu ignoră totuși acel distinctiv „*quid proprium*" al „omului de seamă" și nici nu-i recuză acea calitate de apoteoză, care-l face superior contemporanilor săi. De aici decurge și atitudinea favorabilă față de personalitățile care s-au afirmat prin merite proprii, precum și acea afecțiune pentru cei care s-au impus nu prin circumstanțe de castă și nici prin favoruri oferite de către potentații vremii, ci prin voință și printr-o „capacitate

[108] *Ibidem*, p. 377.
[109] *Ibidem*, p. 386.
[110] *Ibidem*, p. 383.
[111] *Ibidem*, p. 384.
[112] *Ibidem*.

de prevedere" ieșită din comun. Considerațiile sale situează pe primul plan datele de ordin social și pune în centrul analizei mecanismele de origină obiectivă, contrar teoriilor elitiste și în opoziție cu tezele biologizante.

Drăghicescu demonstrează că impunerea unei personalități nu poate avea loc decît într-un climat de autentică democrație generală și într-un cadru de echitate economică, așa cum se pot întîlni numai în societatea socialistă. Socialismul îi apare lui Drăghicescu ca sursă de potențare a maselor populare, ca context social de perpetuă emulație creativă, în cadrul căruia masele înscriu o veritabilă ascensiune socială și, în mod virtual, „egalează" geniul. Socialismul — în viziunea lui Drăghicescu — face ca fiecare individ să fie egal cu sine și egal semenilor săi, ajungîndu-se în final la o identificare de principiu între mase și personalitate, între conduși și conducători, fără ca aceasta să ducă la o nivelare între indivizi și fără a determina producerea unui grup gregar invariant. „Geniul — notează Drăghicescu — va deveni astfel egal cu masa, cu fiecare membru al ei. În acest fel, antinomia reală a celor doi factori sociali se va rezolva poate pe calea faptelor înseși"[113]. O astfel de rezolvare nu se va realiza printr-o nelegitimă mișcare discensivă și nici printr-un proces de coborîre a personalității la nivelul maselor, prin care valorile sînt anulate. „În definitiv — scrie Drăghicescu — democratizarea geniului nu tinde spre distrugerea sau înjosirea acestuia. Dimpotrivă, se încearcă să se disemineze talentul și prestigiul în mase, să se aristocratizeze masele. Este vorba într-adevăr de a se aristocratiza plebea. Nu se vrea distrugerea suveranității, ci multiplicarea ei, extinderea ei la toți oamenii, ceea ce, cum istoria ne-o dovedește, nu este atît de himeric pe cît ar putea să apară". „Scopul final al evoluției mișcării democratice va fi deci triumful definitiv al aristocrației, dispariția plebei prin aceea că va fi înnobilată, ridicată în locul aristocrației din zilele noastre și chiar mai sus poate"[114]. Un fel de „transformare laborioasă a maselor", sau un tip de ascendență a lor proteică — prin asimilarea trăsăturilor de valoare superioară — le prilejuiește ridicarea la niveluri sociale înalte și le face apte să participe — împreună cu conducătorii — la decizii asupra treburilor publice. În doctrina deterministă a lui Drăghicescu, democrația este baza certă a formării personalității autentice și tot ea stă

113 *Ibidem*, p. 432.
114 *Ibidem*, p. 406—407.

la baza rezolvării antinomilor sociale. Dar, e necesar să subliniem încă o dată că Drăghicescu nu face apologia unui „colectivism masificator și standardizat" și nici a unui mediu indistinct, de anulare a oricărui act de manifestare personală, sau de manipulare cu orice preț a unei mulțimi monodeiste. Spre deosebire de exponenții teoriilor social-darwiniste, organiciste și elitiste, care făceau elogiul omului de vocație și care contestau socialismului orice calitate de a stimula ascensiunile individuale, Drăghicescu insista asupra faptului că odată cu instituirea relațiilor democrate și odată cu procesul de organizare socialistă se „suprimă privilegiile nelegitime" și se statuează atît egalitatea de drept, cît și cea de fapt, dar nu în detrimentul valorilor individuale și nu cu scopul de a anula personalitățile de excepție. Dimpotrivă, pentru Drăghicescu, ca și pentru alți sociologi români, noua orînduire, cea socialistă, și „metoda care o definește, implementînd egalitatea între oameni" și suprimînd segregațiile de clasă, vor aprofunda „latura personală" și vor stimula „dezvoltarea" individuală, concomitent cu evoluția societății însăși. Nu individualitățile, în ceea ce semnifică ele psihologic și ireductiv, vor fi anulate de către societatea socialistă și nici personalitatea „rațională" nu va fi în vreun fel estompată, cum considerau Spencer, Tarde, Worms sau Novicow, ci numai individualismul exagerbat, ca și formele funeste de egoism ancestral vor fi sever corectate de funcționalitatea noii societăți și numai acestea vor fi amendate de către imperativele altruiste ale formațiunii socialiste. După Drăghicescu, orînduirea cu caracter democratic realizează un fel anume de „reașezare" a relațiilor dintre clase și operează un tip specific de restaurare a ordinii umane, „sistematizînd" autoritatea personalității și raționalizînd munca celorlalți. „Dacă într-adevăr socialismul, cu restricțiile sale, stînjenește individualismul contemporan, este pentru că autoritatea sa se sistematizează și se raționalizează. În fond, socialismul, în măsura în care este rațional, nu poate avea aici o consecință supărătoare pentru oamenii cu rațiune, care se vor simți înăuntrul său ca în atmosfera cea mai potrivită pentru natura lor rațională. Cel mult, această mișcare nu ar putea stingheri decît egoismul și pe oamenii cu totul lipsiți de rațiune"[115].

Fără a identifica masele cu personalitățile și fără a ignora diferența dintre ele, Drăghicescu consideră că geniul, în baza

---

[115] *Ibidem*, p. 424.

posibilității sale de creație nelimitată și a autorității absolute, comportă o anume autonomie de sine în raport cu acțiunea maselor și uzează de mijloace proprii pentru finalități generale. Deși reprezintă sinteza aspirațiilor mulțimii și cu toate că este mandatarul acesteia, totuși omul de seamă, atît ca gîndire, cît și ca acțiune, trebuie să se plaseze în ariergarda evenimentelor și să aibă credință nemărginită în planurile pe care le oferă mulțimilor.

Din atari motive, personalitatea domină epoca în care trăiește, modelînd-o după proiectele sale și imprimîndu-i propriile ei caractere. Prin geniul ei și prin puterea de înrîurire, personalitatea acționează mai ales pentru viitor și se angajează în special în proiecte care anticipează mersul înainte al societății[116]. În omul de seamă se întruchipează o inextricabilă țesătură de forțe, de proiecte și de perspective, pe care acesta le materializează în programe și le exprimă sub formă de chemări la acțiune. El devine conștiința epocii, iar stilul său de ordine și organizare se transformă într-un stil al tuturor. Majoritatea indivizilor adoptă atitudini și modele care aparțin marilor oameni. Printr-un fel de mimetism, conduita fiecăruia devine una de împrumut, reproducînd și imitînd modelul comportamental caracteristic personalității. Astfel, caracterele personalității se transferă și se impregnează modelului societal, iar acesta din urmă se regăsește în ipotezele celui dintîi. Un fel anume de mișcare în sens invers, de la subiect către obiect, face ca dinamica istoriei să se producă de sus în jos, de la superior către baza lui de pornire: „...contemporanii și generațiile viitoare — scrie Drăghicescu — suferă, în mare parte, influența omului de seamă. Trăsăturile sale se imprimă, în mod imposibil de șters, asupra contemporanilor săi și asupra generațiilor viitoare. Franța contemporană... a luat multe de la persoana lui Napoleon I. Acesta a imprimat societății franceze trăsături de neșters din personalitatea sa absorbantă, autoritară"[117]. „Atît timp cît oamenii de seamă sînt posibili și chiar necesari, ei imprimă societății și epocii lor caractere originale, ireductibile, adică singura materie susceptibilă de legi sociale pozitive"[118]. În concepția sociologului român, ca și în activitatea sa politică, s-a impus teza după care

---

116 Dumitru Drăghicescu, *Problema determinismului social*, p. 96.

117 *Ibidem*, p. 413—414.

118 *Ibidem*, p. 414.

nu numai personalitatea este produsul activității maselor și nu numai omul de seamă este sinteza tensiunilor din epocă, ci și istoria asimilează creațiile acestuia și devine dependentă de caracterele lui. Specificul epocii derivă — după Drăghicescu — și din calitățile ireductive ale personalităților, iar reușitele sau nereușitele istorice depind — în ultimă instanță — de talentul ori de vocația (sau lipsa de talent și de chemare) a conducătorilor. Urmărind evoluția gîndirii sociologului român și reținînd tezele elaborate de el mai ales înainte și după cel de-al doilea război mondial, observînd că nu ignoră posibilitatea apariției unor „false personalități" și nu ezită să identifice pe cei care au acaparat puterea politică prin mijloace ilicite și și-au impus apoi hegemonia prin dictat și violență. Hitlerismul — pe care sociologul român l-a detestat organic și l-a supus oprobiului public cu vehemența democratului convins — este numai unul dintre cazurile invocate în sensul tezei de mai sus.

E de reținut însă că Drăghicescu, neaderînd la concepția materialist-istorică despre societate și urmărind să se detașeze de „un așa-zis economicism" al acesteia, ajunge la formule cu caracter subiectivist și construiește o imagine de esență voluntaristă în ceea ce privește rolul personalității în istorie. Astfel, exagerînd valențele creative ale oamenilor de seamă, îl situează pe aceștia în zone de autonomie absolută și le conferă puteri creative nelimitate. Acționînd predominant pentru viitor și fiind desprinsă de sub influența faptelor directe, personalitatea, în concepția lui Drăghicescu, dobîndește un fel anume de suficiență de sine și comportă o speță de afirmare în afara oricărei condiționări obiective. Dotată cu aptitudini creatoare inegalabile și datorită capacității ei de intuiție și inițiativă, personalitatea ajunge la un fel de liber exercițiu de putere și ar produce chiar determinismul social: „Oamenii de geniu creează determinismul social"[119]; „... rolul oamenilor de seamă, care știu să domine, reprezintă necesitatea dezvoltării sociale, a integrării societăților și... el va dăinui atîta vreme cît societățile umane nu vor fi contopite într-o societate universală, formînd umanitatea. Odată acest scop atins, personalitatea umană se va fi realizat ea însăși, în mod necesar, iar determinismul emanînd de la oamenii de seamă va deveni inutil"[120]. Ideea aceasta cu caracter subiec-

[119] *Ibidem*, p. 416.
[120] *Ibidem*, p. 431.

nivist n-a fost amendată nici mai tîrziu de către Drăghicescu. În cel de al doilea volum al lucrării *Vérité et Révélation*, el spune: „oamenii de geniu sînt aceia în care și prin care s-a manifestat și realizat determinismul istoriei, realizînd unele posibilități divine care se află în stare latentă în ei“[121].

Factura subiectivă este accentuată de faptul că Drăghicescu consideră că oamenii de valoare sînt apți să producă legi sociale, deci sînt în măsură să decreteze raporturi de necesitate absolută. Deținînd cunoașterea integrală a fenomenalității și avînd puterea de a acționa nelimitat asupra ei, oamenii mari introduc în mediul uman propriile lor proiecte ideale și structurează realul după anume modele de esență personală. Sub influența unor idei spenceriene și în efortul de a evita tezele fizicaliste din doctrinele vremii, Dumitru Drăghicescu înclină să creadă că menirea personalității este aceea de a produce și a impune un sistem de legi care să fie acceptat de către toți, astfel încît să se poată preîntîmpina abaterile de la normă și să se evite perturbațiile ulterioare. Rolul acestor legi este unul coercitiv, iar finalitatea lor este aceea de a fixa norme de conduită obligatorii. În felul acesta, Drăghicescu identifică juridicul cu sociologicul și confundă generalul cu individualul. „Ziua cînd ultimele progrese științifice și tehnice vor fi realizate — scrie autorul — societatea fiind universalizată deja de multă vreme, orice element perturbator, orice germene al revoluției ulterioare vor fi de acum înainte imposibile... Mobilitatea și complexitatea raporturilor interindividuale și a formelor vieții sociale vor fi pentru ultima oară fixate în formule cantitative. Această ultimă formulă, printr-un ultim decret, va deveni prima lege sociologică universală, extratemporală“[122]. „Legile sociale ce vor exprima această omogenitate vor fi și ele definitive, ca și legile fizice și chimice sau, cel puțin, ca legile biologice de azi. Ultimii oameni, care vor fi creat ultimele legi, vor fi cei dintîi sociologi-savanți, în adevăratul sens al naturaliștilor de azi“[123].

Gîndind că societatea evoluează în două etape distincte (etapa naturală și etapa etico-socială) și apreciind că cea de a doua este aptă de a conține legi universale, Dumitru Drăghicescu absolutizează forma în detrimentul conținutului și substituie struc-

---

[121] Dumitru Drăghicescu, *Vérité et Révélation*, vol. II, p. 971.
[122] Dumitru Drăghicescu, *Le problème de la conscience*, p. 174.
[123] *Ibidem*, p. 230.

turile ontice cu cele gnoseologice. Progresul social și dezvoltarea istoriei sînt contestate de către sociolog, motiv pentru care eșuează într-un imobilism absolut și ajunge la formule cu caracter metafizic. „Legile și forțele naturale odată cunoscute și toate aplicațiile posibile realizate — scrie gînditorul — nimic nu ar mai putea interveni în echilibrul social pentru a-l răsturna din nou. Astfel, am ajunge la echilibrul definitiv, stabil, la o cauzalitate regulată, și numai atunci va fi atinsă etapa sociologiei și moralei pozitive. Este adevărat că societatea va fi imobilă, fixă, cel puțin tot atît cît speciile zoologice. Progresul ulterior nu numai că nu va mai fi posibil, dar nici nu va mai fi necesar.

Această stare finală ipotetică nu are nimic ilogic. Dimpotrivă, societatea umană universală va fi izolată, ermetică, sustrasă oricărei perturbații"[124]. Acel stadiu viitor de evoluție socială și acel moment atins în procesul integrării părților în întreg vor oferi marilor oameni condiții optime pentru a crea legi sociologice, care vor constitui „materia primă" a procesului de aplicare practică a lor. Cuprinse într-un sistem normativ unitar și fixate în reguli imperative, legile sociale dobîndesc — în concepția pe care o cercetăm — un caracter dominant nomologic și, într-un fel, devin regulative nu prin baza lor de origine materială și nici prin esența lor de a fi obiective, ci prin impunerea de către o instanță superioară și prin funcția de autoritate pe care o exercită. În felul acesta, nu originea legilor sociale interesează în primul rînd și nici cauza întemeierii lor ca atare, ci funcțiile ce urmează a le îndeplini și finalitatea pe care o conțin au sens pentru afirmarea lor generală. Odată decretate și odată introduse în circuitul raporturilor dintre oameni, legile sociale exercită asupra individului o presiune din afară și aplică sancțiuni pentru orice abatere de la normă, motiv pentru care ele au un rol raționalizator pentru mediu și îndeplinesc o funcție ordonatoare. Forța legilor sociale devine o sursă de coeziune socială; ele se înscriu în constituția noastră comportamentală. Prin coerciție și prin rol, legile sociale indică o tablă de valori obligatorii și previn devianțele atitudinale în raport cu ceea ce socialmente este acceptat. De aceea, deși această teză este idealistă și are un caracter voluntarist, totuși, analizată prin finalitatea ei

[124] Dumitru Drăghicescu, *Despre rolul individului în determinismul social*, p. 202.

și estimată prin efectele pe care le degajă, nu putem să nu-i relevăm o anume notă de pozitivitate. Identificînd legile juridice cu legile sociale și diluînd conținutul în una din formele sale, Drăghicescu consideră că rolul legilor sociale este acela de a anula pornirile necontrolate ale unor indivizi ori atitudinea unor țări care, ignorînd dreptul la existență a altor popoare sau invocînd principii de ordin biologic, își fac un ideal din a le subjuga și din a-și motiva un pretins drept la dominare. În baza unor teze de orientare neodarwinistă și în descindere din alogismul elitist, concepțiile expansiviste elogiază dreptul la forță al celui mai bine dotat și cultivă spiritul de înlăturare a așa-ziselor rase inferioare.

Dominat de o concepție umanistă și sub impactul unor atitudini democratice, Drăghicescu identifică legile juridice cu cele sociale nu în intenția de reducere a nivelului obiectiv la cel subiectiv și nici cu scopul de a ignora datele lumii materiale în avantajul celor spirituale. Susținînd existența unor raporturi de prioritate a juridicului față de sociologic, Drăghicescu se manifestă împotriva teoriilor care justificau dezlănțuirea impulsurilor violente și contestă dreptul ascendenței biologicului față de antropologic. Pentru Drăghicescu, normele de drept, devenite legi sociale, sînt destinate să anuleze egoismul acaparator al unor orgolii exclusiviste, rebarbative față de normă și permanent tentate să se extindă peste drepturile altora. Rolul acestor legi ar fi de a neutraliza pornirile egoiste și de a anihila imperialismul nelimitat al unor state. Ostil stărilor de anarhie socială și al „elanului vital", sociologul român inversează raportul dintre lege și determinarea ei obiectivă tocmai pentru a-i etala valențele punitive și calitatea de instanță care poate interveni pentru a restabili un raport deteriorat între părți. Funcția lor trebuie să fie aceea de a itera, îngrădi și limita tendințele individuale atunci cînd împrejurările o cer, sau de a reprima manifestările anomice care duc la scizuini de sistem și pun în pericol ordinea socială. Evenimentele primului război mondial, ca și ascensiunea grupărilor de dreapta în perioada interbelică vor pune pe prim-plan ideea necesității universalismului juridic și vor întări convingerea lui Drăghicescu că este necesară crearea unor foruri internaționale care să intervină în apărarea celor amenințați cu pierderea libertății. De aici și susținerea permanentă a Ligii Națiunilor, precum și elogiul adus personalității lui Nicolae Titulescu, care, prin activitatea sa, încerca să stabilească

un echilibru în lume și să contribuie la crearea unui climat durabil de pace între popoare. Toate acestea demonstrau că factura subiectivistă a concepției lui Drăghicescu cu privire la natura legilor sociale, precum și inversarea raportului dintre un element al existenței și altul al conștiinței nu comportă un scop în sine și nici nu au rolul de a substitui structurile materiale și datele obiective cu arbitrariul și relațiile subiective. În același timp, identificarea legilor juridice cu cele sociale și evaluarea funcției lor regulative reprezintă un mod de soluționare a contradicțiilor dintre individ și societate, dintre mase și personalitate. Legea — în doctrina lui Drăghicescu — nu este un lucru, cum considera Em. Durkheim, și nici nu este un dat, ci ea este un construit. Esența ei este de origine duală, sintetizînd determinismul și concretizînd voința: „...legile sociale nu se descoperă: ele se creează prin eforturi de voință și, ca urmare, substanța determinismului social este reprezentată de aceste eforturi raționale ale indivizilor“[125], ceea ce face caducă ideea de antinomie între termeni și demonstrează caracterul unilateral al doctrinelor extremiste. Teza formulată de către Drăghicescu are însă o semnificație întrucîtva pozitivă, ea insistînd asupra calității omului de a statua reguli de ordine generală și de a preîntîmpina stările de patologie socială.

Efect al calității omului de a fi *„faber“* și rațional, ca și a forței lui creative, relația dintre necesitate și libertate — după Drăghicescu — este complex-contradictorie. Pornind de la Hegel și invocînd pe Marx, sociologul român concepe libertatea ca pe o necesitate înțeleasă, dar adaugă cîteva elemente dintre cele mai importante pentru ontologia umană și intuiește finalități ale acestora care merită a fi analizate. Astfel, subliniind emergența subiectivității asupra determinismului, Drăghicescu afirmă posibilitatea omului de a domina nu numai natura și societatea, ci și pe sine însuși. Acțiunea lui nu este instinctivă și nici nu are caracter spontan, ci este programată și implică cunoașterea realității, dar și stăpînirea de sine. Aceste caracteristici conferă eficiență acțiunii și convertește — la un anume nivel — necesitatea în libertate, metodizînd determinismul și transformîndu-l în cod al activității umane.

[125] *Ibidem*, p. 332.

DIMENSIUNEA METODOLOGICĂ A DETERMINISMULUI SOCIAL

Ontologia umană, în concepția lui Dumitru Drăghicescu, este una a istoricității dialectice, care nu se reduce la o simplă devenire prin depășirea contrariilor și nici la o asociere mecanică a rațiunii cu realitatea. Relevanța ontologică pe care a înfăptuit-o sociologul român rezidă în aceea că rezolvarea contradicțiilor care definesc exclusiv pe om are loc în manieră praxiologică, prin creație perpetuă și prin aspirația către infinit. Actul autorealizării de sine este unul „conștient" și „premeditat"; el nu are loc în cadrul lumii organice și nici nu se desfășoară în baza unei orientări instinctive. Însușindu-și prin cunoaștere obiectele din mediu și adaptîndu-le propriilor lui trebuințe, omul dispune de natură și de sine însuși întru ideal și libertate. „Libertatea, scrie Drăghicescu, este creație continuă și ea semnifică aici dreptul — un drept justificat prin posibilitate — de a depăși totdeauna rezultatele atinse, de a crea totdeauna noul și ineditul"[126]. Rezultatul unui astfel de proces, ca și rezultatul contradicției depășite prin acțiune, comportă o esență de factură ontologică, unde omul nu transformă numai natura și nici numai relația sa cu universul, ci se transformă pe sine sub aspect real și sub aspect virtual.

Din punct de vedere real, omul — după Drăghicescu — se modifică prin dezvoltarea lui treptat-multilaterală, creînd și în virtutea legilor axiologice. Eticul și esteticul nu sînt și nu rămîn numai „semne abstracte" și subiective, ci sînt instituiri superioare care îmbogățesc realitatea umană și o propulsează spre zone de libertate. „Prin artă omul se eliberează pe sine și eliberează natura de toate obstacolele care o urîțesc"[127].

Din punct de vedere virtual, omul are însușirea permanentei treceri de la ceea ce a realizat la ceea ce urmează a realiza, de la existența în fapt la existența posibilă. În natură astfel de treceri au loc în mod spontan sau stihinic, fără vreun proiect de tip gnoseologic și fără vreo instituire cu caracter finalist, care să presupună vreun țel. Lanțurile ei cauzale, ca și succesiunea evenimentelor pe care le declanșează, aparțin naturii însăși

---

126 Dumitru Drăghicescu, *Vérité et Révélation*, vol. II, p. 967.
127 *Ibidem*, p. 373.

și urmează unei legități determinate în sine[128]. În schimb, la nivel uman, trecerile neîncetate de la prezent la viitor, ca și procesul de transformare a obiectelor din mediu prin acțiunea omului presupun perfecționări continue ale tehnicii productive și referirea permanentă la valori. În felul acesta, realul se extinde și se îmbogățește nu numai sub aspect fizic și nici numai cantitativ, ci și sub aspect axiologic: „Arta îmbogățește și înalță realitatea"[129]. „Funcția veritabilă a artei este de a transforma continuu realul dat, înlocuind obiectele acestui real prin obiecte ale artei. Tendința ei este deci de a substitui progresiv realul"[130]. „...arta, ca și tehnica și, prin urmare, ca și știința, este un instrument de transformare a realității obiective și subiective a lumii, substituind realitatea dată prin operele sale; ea determină evoluția realului, devenind unul dintre instrumentele cele mai eficace de transformare a naturii, a omului și a societății. Arta-joc este deci un veritabil preexercițiu, prin care umanitatea învață ceea ce trebuie să devină; și arta-reverie este cotientul mental al procesului constructiv de ideal pe care-l execută arta-joc, pusă în acțiune pentru a re-crea realul"[131]; o astfel de re-creare face trecerea de la „ceea ce este", la „ceea ce va fi"[132], mai exact la „ceea ce trebuie să fie"[133]. Atunci, „evenimentele viitoare" — după Drăghicescu — sînt într-un fel „predeterminate" de către om și se află în puterea lui" de prevedere și reificare. Aici stabilește Drăghicescu baza realizării libertății umane și tot aici indică premisa istoricității ei. Momentul anticipării acțiunii este identic cu începutul manifestării omului ca ființă generică, deci reprezintă punctul virtual de realizare a libertății. Dacă reținem faptul că relația dintre necesitate și libertate este considerată de către Drăghicescu drept o contradicție neantinomică, și dacă luăm în considerare că și în cazul acestui cuplu (ca și în cazul celorlalte două perechi de contradicții: individ-societate; mase-personalitate) depășirea are loc prin acțiune, atunci fundamentul libertății este unul genetic. El rezidă în actul de îngemănare a unui scop cu substanța determinismului și face să apară structuri existențiale noi. Orice fapt social ca și treptele

---

[128] *Ibidem*, p. 960—961.
[129] *Ibidem*, p. 373.
[130] *Ibidem*, p. 375.
[131] *Ibidem*, p. 376.
[132] *Ibidem*, p. 435.
[133] *Ibidem*, p. 434.

succesive ale dezvoltării istorice sînt niveluri diferite de elaborare a scopurilor şi deci reprezintă niveluri ierarhic distincte de realizare a libertăţii.

Din atari motive, libertatea — în concepţia lui Drăghicescu — este una istoriceşte determinată, adică este o variabilă dependentă de timp şi de loc. Esenţa ei nu este ipostaziată în absolut şi nu este transformată într-un fetiş, ci este supusă devenirii şi — am putea spune — este generatoare de legităţi noi. Aceasta se datorează faptului că, în doctrina lui Drăghicescu, libertatea nu este reductibilă numai la necesitatea înţeleasă şi nici numai la aspectul ei de ordin cognitiv. Sociologul român porneşte de la Hegel şi — implicit — de la Spinoza în analiza raportului dintre necesitate şi libertate, iar în scrierile de mai tîrziu (avem în vedere *L'idéal createur* şi *La réalité de l'Ésprit*) se resimte influenţa lui Marx asupra modului de a gîndi acest raport. Totodată, se delimitează fără echivoc de doctrinele metafizice, care fie că fixau libertatea în zone voluntariste, psihologizînd-o (G. Tarde, Baldwin, de Gref, Dilthey), fie că o considerau ca intangibilă de către fiinţa individuală (A. Comte, Em. Durkheim etc.). Pornind de la principiul determinismului social şi rataşîndu-l acţiunii transformatoare a omului, Drăghicescu adaugă o dimensiune în plus raportului dintre necesitate şi libertate şi-i conferă o întemeiere, alta decît cea de origine comprenhensivă. Astfel, conferindu-i omului calitatea de a construi şi considerîndu-l apt de reificări teleologice, sociologul român asociază determinărilor de conţinut ale libertăţii un criteriu de tip axiologic şi invocă responsabilitatea în actul de decizie. Aceasta din urmă nu este un simplu act reflex la o realitate existentă şi nici numai o premisă a practicării libertăţii, ci este o mediaţiune între real şi posibil, între necesar şi contingent. Ea se desfăşoară, după Drăghicescu, într-un spaţiu de tendinţe nelineare şi întîlneşte serii de lanţuri cauzale dintre cele mai diverse. Între ele, sociologul distinge atît conexiuni obiective, cît şi subiective, atît structuri manifeste, cît şi latente, atitudini retrograde şi progresiste, care — toate — se regăsesc în calitatea momentului decizional şi toate au incidenţă în natura libertăţii. Teza sa esenţială, aceea a derivării ontologiei umane din procesul generic, se întîlneşte şi la nivelul deciziei, pe care o prelungeşte în libertate. Însăşi necesitatea comportă o incidenţă în esenţa ei generică şi se supune devenirii. Aceasta face ca necesitatea să nu se identifice cu fatalitatea. Caracterul real al necesităţii, ca

şi o anume primordialitate a ei faţă de libertate, nu se transformă într-un fapt de formă fizică şi nici nu-i conferă o esenţă rigidă. Din atari motive, mersul determinărilor ei de conţinut nu este rectiliniu, de la obiect către subiect, iar formele pe care le comportă la nivel decizional nu sînt în sinea lor predeterminate. În concepţia lui Drăghicescu, omul este fiinţa variantelor posibile, deci are puterea de a alege fără să evite contingenţa şi fără ca hazardul să fie eliminat. Există „o alegere reflexivă"[134], iar caracterul probabil al alegerii ca şi mulţimea factorilor aleatori care pot afecta opţiunea fac să crească rolul responsabilităţii omului pentru decizia luată şi implică funcţia sancţiunii. „Fără îndoială — scrie Drăghicescu — nimic nu exteriorizează mai bine ca acea experienţă care este asimilată de către un spirit în momentul cînd se ia o decizie. De aici vine expresia familiară: a chibzui pentru sau contra — motivele sau argumentele — înainte de a lua o decizie. Se va zice că balanţa are unele momente de libertate, momente în care ea există avînd aerul că amînă decizia sa". Ca apoi să adauge: „Autonomia noastră este dublată de obligaţie, efortul nostru se dublează cu responsabilitatea şi cu sancţiunea"[135].

Dezvoltînd ideea de mai sus, sociologul precizează: „Libertatea sa (adică a omului — *n.ns.*) este tot atît de reală ca şi responsabilitatea sa. Determinismul datoriei şi al responsabilităţii este acela care face fondul libertăţii; realitatea efectivă a responsabilităţii este o garanţie a libertăţii"[136]. Nici libertinismul, dar nici fatalismul în sine nu definesc libertatea omului în societate, ci efortul determinat, precum şi multitudinea factorilor stohastici care oferă baza manifestării relativ autonome a omului; toţi aceşti factori justifică responsabilitatea şi sancţiunea. Dar problematica libertăţii ca şi conceperea ei ca determinare complexă nu rămîn numai la nivelul simplului efort conştient atins de om prin reflexie şi nici numai la procesul de transformare a lumii lucrurilor prin premeditarea acţiunilor. Sfera lor de cuprindere, ca şi finalităţile pe care le vizează sînt cu mult mai largi, prelungindu-se şi asupra organizării acţiunii umane, precum şi asupra socializării. Drăghicescu nu concepe determinismul şi libertatea doar ca simple emergenţe ale acţiunii umane sau ca mijloace care să asigure reificarea unor proiecte, ci ca procese

---

134 Dumitru Drăghicescu, *Vérité et Révélation*, vol. I, p. 471.
135 *Ibidem*, p. 963—964.
136 *Ibidem*, p. 966.

de introducere în grup a unor norme acceptate și ca instrumente de învățare socială. Într-o astfel de perspectivă, atît determinismul cît și libertatea dobîndesc valențe de conținut suplimentare și-și extind sfera de aplicație și la alte situații. În special determinismul social și conexiunile care-l caracterizează pot fi valorificate — printr-un tip anume de libertate — în activități de învățare socială și, într-un fel, ajung în final să fie convertite dintr-un dat de esență ontologică în principiu de utilitate metodologică. Funcția lor devine una normativă, aceea de a impune acțiunii individuale reguli generale și de a determina individul să-și însușească ceea ce societatea consideră că este necesar. Finalitatea cu care sînt investite comportă o incidență în comportamentul uman, iterînd acțiunea și orientînd-o după criterii istoricești etalonate. În funcție de acești indici, sau în dependență de ei, se statuează anume rigori cu caracter punitiv și se fixează repere directoare pentru calea pe care individul o are de urmat. În consecință, determinismul social comportă și o funcție de factură formativă. Aceasta rezidă în esența sa de a modela acțiunea fiecărui individ luat în parte și de a-l învăța să respecte prescripțiile prestabilite de către mediu. Înăuntrul societății, individul — după Drăghicescu — este supus unor interdicții și sancțiuni, care-l obligă să le internalizeze și să le conștientizeze. Această acțiune are loc treptat: „Omul nedeterminat devine din ce în ce mai conștient, mai cugetat și, în același timp, din ce în ce mai susceptibil de a fi determinat în actele sale de către semenii săi într-un mod exterior, prin sugestie, prin educație, prin argumente“[137]. Dimitrie Gusti, invocînd ideea de „pedagogie socială“, și Ștefan Bîrsănescu, uzînd de conceptul de „pedagogie culturală“ în scopul de a ilustra acțiunea de socializare a individului uman, insistă și ei asupra preeminenței valorii normative a sistemului social în raport cu persoanele particulare și revin asupra unui anume tip de responsabilitate morală a primului în raport cu cel de al doilea. La rîndul său, Mihai Ralea, preocupat de fenomenul socializării și de crearea unor personalități cu trăsături umaniste, în capitolul „Dialectica bucolicului și industrialului“ — din *Explicarea omului* — se referă la rolul educativ al modelului general asupra conduitelor individuale.

Dumitru Drăghicescu pornește de la ideea după care socializarea este urmarea educației prin muncă. Avînd în vedere *Feno-*

---

[137] Dumitru Drăghicescu, *Despre rolul individului în determinismul social*, p. 324.

menologia spiritului a lui Hegel și făcînd referiri la lucrări ale lui Marx, el apreciază că, în fapt, „adaptarea“ și integrarea individului în societate este consecința obiectivă a faptului că acesta este obligat să practice regulile societății și să asimileze — cum va spune Kotarbinski — instrucțiunile precodificate din situațiile existente în mediu. Organizat în relații ierarhice de tip cauzal și materializat în forme instituționale cu rol modelator, determinismul social — în concepția monistă a lui D. Drăghicescu —, avînd o existență apriorică în raport cu existențele individuale și o bază relativ independentă față de realitatea acestora, le socializează printr-un sistem de modelare culturală sau printr-o rețea instituțională de coerciție autorizată, prin care mediul realizează o orientare de valoare și determină integrarea în sistem a individului particular. Familia, școala, cazarma, biserica etc. sau structurile lingvistice, schemele logice, normele morale, tradițiile culturale etc. se relevă a fi o ambianță dinainte constituită, care ne încadrează în mod automat pe oricare dintre noi și ne prescriu norme fixe de conduită comportamentală. Create de către om și susținute de legile statului, aceste cadre ne apar ca ordine exterioară preexistentă și ni se impun congenital. Născîndu-se și crescînd într-un cadru societal, individul se plasează sub dominația unor legi și percepte care i se impun ca o necesitate și se găsește constrîns de reguli care-i preexista. Tradiția, dar mai ales instituțiile sociale constituie o rețea de relații obiective care cuprind implacabil pe fiecare individ în parte și tind a-l asimila. „Cazarma — scrie Drăghicescu — are același rol ca atelierul și uzina, însă în limite mult mai strîmte, dat fiind că activitatea militară este provizorie în viața individului. Atelierul, cazarma și orice altă ocupație socială constantă contribuie enorm la crearea coerenței mintale, unității eului. Ca dovadă, aceste instituții formează mentalități specifice, «eurile» adaptate la rolurile sociale“[138]. Finalitatea instituțiilor — după Drăghicescu — este dominant formativă, ele ființînd ca mijloc instrumental de învățare socială — sau/și ca foruri coercitive[139] de „obișnuire subiectivă“[140] cu anume scheme de factură obiectivă. Ele sînt modelatoare și funcționează ca instanță activă menită a corecta „evadările“ spontane ale individului particular și

---

[138] Dumitru Drăghicescu, *Despre rolul individului în determinismul social*, p. 307.

[139] *Ibidem.*

[140] *Ibidem.*

de a sancționa pe cei refractari la regulile societale. „Limbajul și logica — notează Drăghicescu — ne sînt impuse în mod absolut, căci dacă nu utilizăm aceleași cuvinte și aceleași forme logice ca cele întrebuințate în societate nu putem trăi în ea, ea ne va elimina și ne va izola ca pe niște alienați. Limbajul și logica, produse sociale, sînt deci absolut necesare. Ele sînt, de asemenea, *a priori* căci ne sînt preexistente, iar fiind sociale ele sînt transcendentale, pentru că sînt de origine superioară, depășind pe indivizi“[141]. „Ceea ce viața socială fasonează în modul cel mai evident este chiar viața noastră. Înlănțuirea actelor noastre este deci determinată efectiv de condițiile noastre sociale. Dacă fiecare acțiune sau mod de a acționa ne situează într-o stare de spirit particulară, este sigur că înlănțuirea actelor noastre determină înlănțuirea stărilor de spirit corespunzătoare. În felul acesta, atelierul, uzina, cazarma vin să reia, printr-un alt procedeu, opera familiei și a școlii, să desăvîrșească coeziunea spiritului nostru, coerența asocierii ideilor noastre. Modelînd actele noastre, făcîndu-le coerente — conchide gînditorul — atelierul, uzina și cazarma contribuie ca ideile noastre să devină coerente“[142].

Ca spațiu codificat de acțiune umană și ca „matrice“ perceptivă generalizată, cadrul societal (prin spețele determinismului său specific) realizează ceea ce Drăghicescu numește „educația socială“, care, în fond, nu este altceva decît procesul numit astăzi de „învățare socială“, dar gîndit nu într-o formulă simplificatoare de factură psihologistă și nici într-o accepție idealistă de readucere în actualitate a tezelor ineiste, cum procedează printre alții Miller și Dollard[143], ci într-o viziune sociologic-realistă, de considerare dialectică a celor doi termeni și de asociere a lor la o finalitate unitară. Fixat în „conexiuni de raporturi constante“ și uzînd de mijloace de control îndelung elaborate în istorie, determinismul social „forțează“ pe fiecare individ să practice experiența „depozitată“ în norme, în valori, în datini etc. și-l face să interiorizeze roluri sociale ce i se impun din exterior, întreținînd astfel „solidaritatea organică a părților“ și stimulînd „unitatea reală a eului“. Sensul său e unul „instructiv“, acela de a-l face pe insul particular să realizeze o contiguitate de reflectare și acțiune cu cadrul său ambiental, pe de o parte, și,

[141] *Ibidem*, p. 311.
[142] *Ibidem*, p. 305.
[143] N. Miller and J. Dollard, *Social learning and imitation*, New-Haven, Conn. Yale University Press, 1941.

pe de altă parte, de a-l pregăti pentru strategii viitoare, în vederea reproducerii continue a sistemului social și a dezvoltării lui ulterioare. În felul acesta, societatea, ca structură care ne cuprinde implacabil și ca organizare obiectivă, formează pe individ după legi și criterii care-i sînt proprii, deprinzîndu-l să exercite numai anumite funcții și să practice numai valorile de care ea are nevoie și care-i asigură conservarea. În concepția lui Drăghicescu, nu numai individul decide și face alegeri între situații și nu numai el operează selecții și opțiuni, ci și societatea. Aceasta nu este un dat fizic uniform și nici un complex gregar de oameni nediferențiați. Din atari motive, mediul social devine activ și, prin instituțiile sale și prin persoane autorizate, realizează alegeri, pe care apoi le transferă membrilor săi și le dă o valoare imperativă. E de reținut însă că Drăghicescu dezvoltă problematica învățării sociale tot în termeni de ordin generic, iar relațiile dintre termenii invocați sînt plasate sub incidența contradicțiilor dialectice, delimitîndu-se și cu acest prilej atît de ontologismul durkheimian, cît și de psihologismul lui G. Tarde. „Problema — scrie Drăghițescu — se pune în același fel dacă privim opoziția radicală care se observă între individ și societate. Pînă la o vîrstă oarecare, variind cu societățile, vedem pe individ ducînd o viață de ucenic, de tutelă, de supunere; este epoca pasivă și receptivă a educației. Trecut de această vîrstă, individul devine autonom, activ; el dobîndește libertățile civile și politice, devine la rîndul său activ, educator și prin aceasta el însuși reprezintă societatea, iar inițiativa sa începe să devină efectivă. Dacă condițiile educației sale sînt puțin mai excepționale și dacă societatea se găsește în condiții determinante, el poate chiar să ajungă în cursul vieții sale ulterioare să o transforme, parțial, în diferite feluri, după cazuri“[144].

Cele două entități invocate — societatea și individul — au poziții de rang diferit, dar se raportează dialectic unul la celălalt: „educatorul reprezintă societatea“[145], pe cînd elevul mijlocul de conservare și perpetuare a societății. Un termen este cauza, pe cînd celălalt este efectul, motiv pentru care antinomia lor se rezolvă, practic, prin învățarea socială și prin faptul că ei își sînt necesari unul altuia. Educatorul — care reprezintă socialul — ini-

[144] Dumitru Drăghicescu, *Despre rolul individului în determinismul social*, p. 394.
[145] *Ibidem*.

ţiază pe elev în cunoaşterea şi practicarea imperativelor societale, sancţionîndu-i abaterile de la normă şi pedepsind reacţiile neconforme codurilor existente în grup. În numele societăţii, el intervine prompt, ori de cîte ori este ignorată legea şi ori de cîte ori este încălcat codul de însemne colective pe care ordinea socială le-a statuat şi pe care generaţiile anterioare le-au transmis şi le-au impus. În felul acesta, există un fond obiectiv de socialitate, dar şi unul activ, de socializare, care reprezintă „ereditatea istorică" şi asigură adaptarea fiecărei generaţii la rolurile pe care le are de îndeplinit în epocă. Prin exerciţiu şi supraveghere, tinerele generaţii sînt determinate să înveţe reguli de acţiune şi sînt deprinse să se situeze în anumite roluri sociale.

În virtutea concepţiei sale integraliste şi în baza umanismului ontologiei pe care a întemeiat-o, Drăghicescu nu absolutizează funcţia factorului obiectiv şi nici nu hipertrofiază însemnele sociabilităţii. În optica sa, societatea nu funcţionează numai punitiv şi nici nu intervine numai pentru a constrînge pe individ să depindă de normele ei specifice. Ea se manifestă şi stimulativ, susţinînd actele de creaţie personală şi recompensînd pe cei cu merite deosebite. Orice beneficiu realizat de societate de pe urma vreunuia dintre membri săi determină atitudini încurajatoare şi sînt urmate de sancţiuni premiale. Învăţarea socială, ca şi socializarea, pendulează permanent între coerciţie şi evidenţiere, între generalitate şi individualitate, ceea ce şi explică, de fapt, formarea la individ a unor abilităţi personale, precum şi dezvoltarea spiritului său de iniţiativă şi orientare. Drăghicescu plasează însă cercetarea învăţării sociale, ca şi a procesului formativ în general, pe un suport de ordin politic şi le conferă o dimensiune de factură partinică. Delimitînd capitalismul de socialism şi opunînd democraţia dictaturii, sociologul român evaluează socialismul ca acel mediu care realizează educaţia permanentă a maselor şi ca orînduirea care luminează poporul. Spaţiu de ordine generală şi orînduire a creaţiei nelimitate, socialismul este considerat de către sociologul român ca avînd o calitate formativă de excepţie şi o deschidere infinită către om şi existenţa umană. Virtuţiile lui umane, ca şi raţiunea lui de a fi, rezidă în aceea de a fi terapeutică generală şi de a se constitui ca mijloc pentru scopuri individuale. Cu valoarea lor egalitară, ca şi în baza esenţei lor nediscriminatorii, relaţiile socialiste înnobilează pe om şi-i conferă o bază pentru achiziţii ulterioare. Ele fac investiţii pentru dezvoltarea multilaterală a fiinţei umane, dez-

voltîndu-se ele însele prin aceasta, ceea ce nu este posibil în capitalism.

Drăghicescu consideră că odată schimbată forma de proprietate asupra mijloacelor de producție și modificat tipul de repartiție a venitului social vor fi declanșate, în cadrul efortului formativ, și alte resurse. În primul rînd, aparatul represiv nu-și va mai avea nici o rațiune. În al doilea rînd, cheltuielile militare vor scădea[146], crescînd în mod corespunzător „bugetul instrucțiunii publice" și dezvoltîndu-se rețeaua școlară la toate nivelurile. În sfîrșit, socialismul — după Drăghicescu — instituie un climat pașnic și dezvoltă relații „amicale de toate felurile" între nații, asigurînd o justă distribuție a resurselor și realizînd o „operă de pedagogie socială" dintre cele mai benefice. Dincolo de anume inexactități terminologice care se găsesc în text și în afară de inconsecvențele inerente unui gînditor nemarxist, Drăghicescu înclină către ideea după care între determinism și formațiunea socialistă ar fi o relație de condiționare dialectică. „Scopul său (al socialismului — *n.ns*) — scrie Drăghicescu — este tocmai să generalizeze determinismul social, adică educația și instrucțiunea, și să împartă binefaceri celor mai de jos clase ale societății"[147].

Orînduirea socialistă și determinismul — în concepția realistă a lui Drăghicescu — sînt scopuri, dar ele devin și mijloace. Rolul lor este de a „metodiza" activitatea umană și de a institui o ordine de control generală, care să estompeze atît excesele autoritare ale etatismului nelimitat, cît și tentațiile anarhiste ale individualismului exacerbat. Uzaje legislative ca și precepte morale stimulează interesul maselor de a se afirma și facilitează ridicarea acestora la rangul de a-și da singure legi. În opoziție cu formulele organiciste ale lui Spencer și cu psihologismul lui G. Tarde, Dumitru Drăghicescu precizează: „Numărul prea mare de legi într-o societate democratică nu este semnul unei sclavii, cum mai cred unii. S-a observat că nu este tot una ca un popor să asculte de numeroasele legi pe care potentații le prescriu sau să asculte de legi pe care și le impune el însuși. Dacă în primul caz este vorba de sclavie, în cel din urmă este vorba de autonomie. În opoziție cu doctrinele individualiste, o activitate de legislație chiar exagerată, într-o societate democratică, este expresia unei forme superioare de libertate.

[146] *Ibidem*, p. 427.
[147] *Ibidem*, p. 424—425.

În consecință, chiar aici antinomia reală și teoretică se rezolvă prin simplul fapt de a face să pătrundă autoritatea în masă, atribuindu-i puterea de a-și prescrie sieși legile pe care le vrea"[148].

Originalitatea ontologiei deterministe a lui Dumitru Drăghicescu în ceea ce privește ideea de mai sus rezidă în aceea că, plasînd la baza fenomenologiei sociale calitatea omului de a fi „*faber*" și rațional și considerînd însuși determinismul ca pe un produs al creației umane, ajunge la ideea că socialismul este o apariție necesară, deci instituirea lui nu este una de natură aleatoare. Întemeiat pe legități obiective, el însuși fiind legic, socialismul „defetișizează" funcțiile determinismului și convertește însemnele lui de conținut, transformîndu-le din date materiale în criterii ale acțiunii raționale. Activitatea legislativă este nu „generalitatea vieții manipulate" și nici dominarea în sine a unei necesități exterioare maselor, ci posibilitatea „maneabilității" de către acestea a determinismului social și transformarea lui în instrument de dominare a realității istorice. Într-o astfel de ipostază, determinismul social devine un mijloc pentru autoafirmarea omului ca om sau a omului în ipostaza maselor populare. Procesul trecerii — și el necesar — de la situația de „a asculta de legi" pe care „potentații le prescriu" la cea în care „masele își prescriu ele însele legi echivalează cu trecerea ontologicului în metodologic, a obiectivului „în sine" în obiectiv programat. Într-o astfel de ipostază, atît procesul, cît și starea se regăsesc nu într-o realitate fizică opusă omului și nici într-un complex structural hieratic, care cuprinde implacabil pe om și-l antrenează într-o mișcare fatală, ci ca o construcție dialectică, unde ontologicul determină metodologicul, iar acesta, la rîndul său, iterează dezvoltarea celui dintîi. Ele nu numai că se completează și deci nu numai că realizează o unitate inextricabilă în fapt, dar trec unul în celălalt și întemeiază un raport în care necesitatea devine parte integrantă a acțiunii programate. Din atari motive, determinismul social, în contextul relațiilor socialiste, realizează socializarea omului cu scopul umanizării lui efective, adică a împlinirii sale totale. La rîndul ei, în cadrul sistemului socialist, învățarea socială acționează în primul rînd asupra inițierii maselor în acțiunea de a-și da legi, care să instituie în fapt o ordine voită de către ele și deci să impună un cadru în care să decidă în virtutea unei cunoașteri atît a obiectului, cît și a subiectului.

---

[148] *Ibidem*, p. 432—433.

În al doilea rînd, învățarea socială — în concepția lui Drăghicescu — nu poate fi disociată de universalizarea cooperării între toate forțele generatoare de progres și nici de un anume fapt de coeziune între indivizi, din care derivă un scop comun. Învățarea socială determină cultivarea aptitudinilor opționale și orientează reflecția spre instituirea de criterii obiective în selecția valorilor, astfel încît și la acest nivel sînt invocate criterii de ordin axiologic și se fac referiri la conduite alese după indici socialmente etalonați. Ceea ce apare însă ca demn de reținut și ceea ce de fapt conferă o notă aparte concepției lui Drăghicescu este faptul că determinismul social și ontologia sa umană, revendicîndu-se într-un act generic și plasîndu-se în istoricitate, se dezvoltă în perspectiva unui ideal creator. Acesta este legea supremă care domină orice acțiune intenționată și tot el este acela care conferă deschidere către viitor. Idealul creator (căruia Drăghicescu i-a dedicat o excelentă lucrare apărută în anul 1914, și din care Nicolae Titulescu a reprodus un fragment la Liga Națiunilor) reprezintă „efortul de a se depăși" pe sine, este „model și criteriu", este „prospecțiune și prevedere"[149]. El tinde să adapteze „realitatea la aspirațiile sufletului nostru"[150] și urmărește să pună de acord datele lumii concrete cu aspirațiile noastre. Ca sinteză de elemente obiective și subiective, și ca un corolar al evoluției istorice, idealul creator determină acea tensiune acțională a omului și-l pregătește pentru viitor. Prin intermediul său, legile cauzale se convertesc în „legi finale", iar scopurile se rataşează mijloacelor. Unul dintre „idealurile creatoare" susținut de Drăghicescu este socialismul, iar una dintre reușitele de seamă ale acestei orînduiri este realizarea perfecțiunii umane. În cadrul relațiilor socialiste, se va obține „sistematizarea producției" și „creșterea infinită a productivității muncii"[151]. Totodată se „va da de lucru întregii armate de rezervă din industrie, astăzi inutilă", și se va prilejui „scăderea timpului de muncă", determinînd „creșterea bunăstării materiale" și „eliberarea muncitorilor" de condiția exploatării. Privilegiile de castă se vor anula, iar științele vor cunoaște o dezvoltare infinită[152], aspecte care

---

[149] Dumitru Drăghicescu, *L'idéal createur*, Paris, Felix Alcan, 1914, p. 6.

[150] *Ibidem*, p. 8.

[151] *Ibidem*, p. 360.

[152] A se vedea, sub acest aspect, Dumitru Drăghicescu, *Știința și democrația*, partea I, în „Noua revistă română", nr. 1, 1910; partea a II-a, în aceeași revistă, nr. 7, 1910.

se vor răsfrînge benefic asupra maselor de oameni ai muncii și vor avea incidență pozitivă asupra dimensiunilor de personalitate. „Meditarea și observațiile dezinteresate nu pot fi opera oamenilor care asudă din greu, în robia muncii, spre a-și agonisi o viață neîndestulătoare"[153]. Democrația va institui „o echitabilă egalitate de condițiuni favorabile dezvoltării tuturor"[154] și va facilita accesul maselor la cultură, stimulînd o dezvoltare multilaterală a omului și estompînd procesele de alienare în general. În felul acesta, ontologia umană elaborată de Drăghicescu (chiar dacă el nu-i dă această denumire) ca și determinismul care o caracterizează comportă o anume finalitate și o perspectivă a devenirii ulterioare. Mișcarea lor ca și sensul pe care-l urmează sînt date de relațiile materiale existente în societate și de soluționarea contradicțiilor care apar și se dezvoltă în timp. Tratarea dialectică a relațiilor contradictorii ca și respingerea ideii de „antinomie" de tip sociologic pun în evidență esența dinamică a ontologiei pe care Drăghicescu a creat-o. Principiul esențial ce stă la baza acestei treceri, ca și trecerea însăși, se revendică în contradicții și se justifică prin depășirea lor. Niciodată un raport — în concepția lui Drăghicescu — nu rămîne la momentul opoziției dintre părți și nici unitatea între contrarii nu este una absolută. Rațiunea de a fi a unei atari relații ca și legătura ei cu acțiunea umană se constituie ca început al unor lanțuri de contradicții viitoare și se impun ca factori de transformare a condiției omului. Soluționarea lor ca și efectele pe care le degajă sînt creatoare de social și, prin urmare, au finalități de factură ontologică, de unde rezultă istoricitatea existenței sociale și finalitatea devenirii ei viitoare. Sensul unei astfel de finalități este implementarea relațiilor democratice, iar incidența asupra personalității umane este de natură materială și educațională. De aici decurge caracterul angajat al ontologiei pe care a elaborat-o Dumitru Drăghicescu, precum și esența partinic-democrată a doctrinei lui deterministe, ceea ce justifică într-un fel ideea după care sociologul român nu și-a construit doctrina din rațiuni de sistem și nici nu și-a fixat puncte de referință neutre în raport cu clasele și orînduirile sociale. Drăghicescu conferă întregului său complex ideatic o semnificație de ordin politic. Aceasta o precizează chiar el atunci cînd scrie, într-un editorial

[153] *Ibidem.*
[154] *Ibidem.*

al revistei „Dreptatea socială": „Că din cercetările noastre teoretice s-ar putea desprinde și o doctrină politică, care să oglindească spiritul vremei noastre, să rezume și să satisfacă în același timp aspirațiile maselor populare, dreptele lor revendicări de libertate și dreptate, aceasta ar fi de dorit"[155].

[155] „Dreptatea socială", nr. 1, 1923, p. 7.

PROBLEMA DETERMINISMULUI SOCIAL. DETERMINISM BIOLOGIC ȘI DETERMINISM SOCIAL

„Omul se află sub imperiul cauzelor *sui generis* a căror parte relativă în constituirea naturii omenești devine mereu mai considerabilă“ (EMILE DURKHEIM, *Division du travaile sociale*, p. 386)

Nu este oare hazardat să alăturăm acești doi termeni și să facem din determinismul social ceva similar determinismului biologic? Și, totuși, dacă n-am face-o ar rămîne întotdeauna o întinsă activitate intelectuală, zisă științifică, ce se aplică studiului special al societăților, care ar fi absolut zadarnică. Legitimitatea acestui fel de muncă științifică și deci a sociologiei nu va fi demonstrată atît timp cît nu vor fi demonstrate realitatea și natura determinismului social, în așa fel încît acesta din urmă să apară ca indiscutabil și să poată fi socotit ca avînd același rang cu determinismul biologic [1]*.

În starea actuală a lucrurilor, concepția asupra naturii acestui determinism este foarte vagă, variind cu diferitele tendințe preponderente în sociologie. De aici confuzia și scepticismul cronic cu privire la realitatea socială[1] și la legile sociologice[2], și aceasta chiar la socio-

---

* Notele îngrijitorului ediției se găsesc la sfîrșitul volumului și sînt indicate prin paranteze drepte [. . .].

[1] Espinas, *Être ou ne pas être*, în „Revue philosophique“, 1901, p. 451.

[2] Maurice Bloch, *Progrès des sciences économiques*, Paris, 1890, p. 52—53.

logi. Sîntem de părere că una din primele cauze ale acestei confuzii și ale acestui scepticism, cauze reale și legitime, este că nu s-a îndrăznit să se pună problema determinismului social în așa fel încît să i se atribuie acestuia un rol similar determinismului biologic, o astfel de apropriere, sub această formă precisă, făcîndu-se, după cîte știu, pentru prima dată. Aceasta nu înseamnă că problema n-a existat pînă acum, căci — după cum vom vedea mai departe — ea a fost pusă de mai multe ori, însă întotdeauna în treacăt, cu slabe rezultate și mai ales fără conștiința deplină a importanței sale hotărîtoare. Adică a fost întotdeauna tratată numai parțial.

Ceea ce vrem să întreprindem aici este o desprindere clară din aceste încercări parțiale a adevăratei poziții a problemei, căci este evident că numai cu acest preț se va putea determina sensul în care trebuie îndreptate eforturile.

Pe de altă parte, nu fără motiv au fost raportate prin opoziție determinismul social și determinismul biologic, căci ele tind să se excludă atît în realitatea lor efectivă, cît și în teoriile savanților. Într-adevăr, din cele ce urmează credem că va reieși ideea potrivit căreia determinismul social se află, în realitate, într-un antagonism efectiv cu determinismul biologic și că el se realizează pe măsură ce-l poate învinge pe acesta și îi poate încălca terenul. De aici două concepții opuse ale sociologiei: una biologică, alta sociologică propriu-zisă, și, prin urmare, iată o a doua cauză principală a confuziei ce domnește încă în sociologie.

Concepția despre societate ca realitate specială nu s-a constituit, de altfel, decît în momentul cînd acestei realități i s-a aplicat concepția organică a legilor naturale și, cu deosebire, a celor biologice. Fără îndoială că realitatea socială nu se poate ivi decît prin concepția biologică. Însă odată născută, sociologia și-a manifestat, firesc, veleități de știință autonomă.

De aici alt conflict teoretic, diferit de conflictul real, căruia i se adaugă, pe care îl întărește și îl exagerează. Legăturile prea puternice care, în mintea savanților, leagă științele sociale de biologie, tindeau să sfîrșească prin a „sufoca" sociologia. Nu este oare aceasta o a treia cauză

a acelei confuzii și a acelui scepticism pe care le semnalam mai sus?

Este evident că acest conflict, în același timp real și teoretic, care există între cele două determinisme, nu a avut un rol neînsemnat în confuzia și scepticismul privitoare la determinismul social. De unde urmează că, pentru a desprinde clar adevărata poziție a problemei, trebuie să deslușim în acest antagonism și în această confuzie inextricabilă care este partea realității și care a teoriei. Conflictul teoretic nu va lua complet sfîrșit decît în ziua în care va înceta conflictul real — cînd determinismul social se va fi eliberat de determinismul biologic —, ceea ce s-ar putea întîmpla realmente dacă este adevărat că ideea de progres social are mai mult decît o valoare subiectivă, utopică. Dar mai trebuie ca teoria să nu împiedice mersul realității, căci aici, mai mult ca oriunde, mersul realității depinde în mare măsură de teorie. Prin urmare, delimitînd devenirea realității de erorile teoriei, vom putea soluționa atît conflictul real al celor două determinisme, cît și conflictul lor teoretic.

Se pare că n-ar fi vorba decît de a compara cele două determinisme, de a examina acuzațiile ce și le aduc reciproc și drepturile lor, de a le supune unei judecăți imparțiale a cărei concluzie să pună de acord teoria cu realitatea. Cu alte cuvinte, ceea ce nădăjduim să întreprindem aici este de a vedea dacă *determinismul social are o realitate nu numai distinctă de realitatea determinismului biologic, dar și opusă acesteia*. Determinismului social îi va reveni, în calitatea sa de nou-venit, să facă dovada stării sale civile, contestată de mai vîrstnicul determinism biologic. Fără îndoială că din moment ce prin forța lucrurilor realitatea socială nu putea să apară conștiinței noastre decît prin realitatea biologică ea era, într-un fel, nevoită să se identifice cu aceasta, însă, odată ce devenim conștienți de acest lucru, concepția biologică a societății nu mai are sens. Indispensabilă la început, ea devine inoportună după aceea. Totuși, există întotdeauna în realitatea însăși ceva ce justifică supraviețuirea acestei concepții. Pentru că terenul pe care cele două realități se întîlnesc este același: omul trăind în societate. Este ușor de observat că acest motiv real al supraviețuirii

concepţiei biologice şi, în urmă, al confuziei teoretice în general stă la originea confuziei şi scepticismului cu privire la determinismul social. Astfel privită, problema determinismului social se poate formula, mai precis, astfel: există în individul uman o dualitate de naturi diferite, adică un determinism social distinct şi opus determinismului biologic? Este vorba deci de a preciza aceste două naturi distincte şi opuse, dacă ele există, şi de a desluşi relaţiile dintre ele.

Dar în acest fel se reînvie vechea controversă metafizică a problemei dualităţii naturii omeneşti, pe care fiziologii crezuseră, la un moment dat, că o pot rezolva „înmormîntînd-o", dar pe care sociologia se vede nevoită să o reia şi să o soluţioneze, pentru a ne dovedi legitimitatea sa.

Tradusă în termenii discuţiei noastre, această problemă se pune astfel: oare toate acţiunile omului îşi găsesc o explicaţie suficientă în determinismul fiziologic al constituţiei sale materiale sau există, printre acestea, unele care necesită un determinism superior? Dacă actele morale şi sociale ar deriva din constituţia biologică a individului, determinismul social nu ar mai putea fi decît invenţia unei inteligenţe fără ocupaţie, şi în tot cazul nu l-am putea admite decît după ce vom fi răspuns la următoarele trei întrebări:

1. Există oare legi morale şi sociale, iar aceste legi sînt ele atît de independente de legile biologice şi naturale încît să formeze un determinism distinct şi chiar opus determinismului biologic?

2. Care sînt aspectele sub care aceste două determinisme se prezintă în individul social şi care sînt raporturile dintre ele?

3. Care poate fi formula ştiinţifică a determinismului social în raport cu determinismul biologic şi care îi este specificitatea?

Un studiu îndelungat şi o analiză laborioasă a literaturii sociologice ne-au permis, cel puţin o nădăjduim, să dăm cîteva indicaţii mai precise, dacă nu mai sistematice, cu privire la răspunsurile pe care aceste întrebări le aşteaptă încă.

I

REALITATEA ETICO-SOCIALĂ ȘI REALITATEA NATURALĂ

Problema este de a ști dacă în societatea civilizată, deci și în realitatea etico-socială, se aplică legile biologice naturale exclusive sau dacă aceste legi dispar ori se estompează pe măsură ce societatea se dezvoltă în fața legilor esențial diferite pe care trebuie să le numim legi etico-sociale.

În acest din urmă caz realitatea determinismului social ar fi implicit demonstrată.

Însă, astfel concepută, problema s-ar reduce la întrebarea dacă morala e sau nu . . . naturală, adică dacă este doar o prelungire a legilor naturale sau dacă e ceva care nu numai că constituie o derogare de la aceste legi, dar și un fel de sfidare a lor. Aici se află, fără îndoială, izvorul dublului conflict între realitatea *morală* și cea naturală, pe de o parte, și între *teoriile* realității morale și ale celei naturale, pe de alta.

Nimeni nu poate să susțină — și noi mai puțin ca oricine — că morala este în afara naturii *lato sensu;* totuși, aceasta nu înseamnă că legile sociale și morale trebuie să fie aceleași cu cele ce cîrmuiesc restul naturii. Dacă societatea și morala sînt, într-adevăr, o parte a naturii, ele sînt o parte specifică a ei și, deci, n-ar putea să se confunde cu restul. Sau, mai degrabă, trebuie să înțelegem că nu ne putem forma ideea de natură în sens larg decît juxtapunînd naturii fizice și biologice natura morală.

Devine evident astfel că societatea și morala pot fi naturale fără ca pentru aceasta domeniul lor specific să fie cîmpul de aplicare al legilor ce acționează în celelalte domenii ale naturii. Dimpotrivă, mai curînd e de admis ca specificitatea legilor și a explicațiilor să urmeze specificității fenomenelor. În acest caz devine deci tot atît de legitim sau tot atît de absurd a deduce din legile fizico-chimice și biologice legile etico-sociale ca și, invers,

a deduce legile naturale fizice și biologice din legile etico-sociale. Totuși, după cum vom vedea, aceste considerații n-au împiedicat pe savanți și pe filozofi să cadă într-o astfel de eroare, ceea ce de altfel se poate explica.

Inspirați de cele mai bune sentimente față de societate și de morală, ei au vrut să le studieze metodic pentru a elabora o știință a lor. Însă cum ideea de știință era aceeași cu ideea de natură *stricto sensu,* deoarece știința nu se aplicase pînă atunci decît naturii, ei au crezut că pentru a se constitui o știință socială trebuia să se identifice societatea cu lumea fizică și biologică. Nu-și intitulase Comte opera sociologică fizică socială? De aici pînă la a transporta pe terenul sociologiei întregul bagaj al legilor și pseudolegilor naturale nu mai era decît un pas. Cu atît mai mult cu cît în acest fel se realiza o considerabilă economie de efort intelectual. Aceasta l-a făcut să înțeleagă cu totul greșit realitatea socială, în sensul că o astfel de tentativă științifică, deși bine intenționată, a făcut imposibilă știința socială, împiedicînd chiar și afirmarea normală a realității sociale.

În acest fel, concepția biologică a devenit atotputernică în științele sociale, constituind teza monistă absolută [2]. Numai că, față de această confuzie, se impune puternic conștiința specificității lumii sociale, care creează o teză dualistă, absolută, prin urmare falsă, ce se opune tezei moniste, nu mai puțin absolută, și prin urmare nu mai puțin falsă.

Cu toată falsitatea ei, concepția monistă este încă la modă, ea are apărători iluștri, printre care unii de talia și de competența lui Spencer. Pentru aceasta, dreptatea decurge din legea biologică privind „supraviețuirea celor mai capabili“ sau din ipoteza că „este dezirabilă prezervarea speciei“[3]. El își întemeiază opera sociologică pe calitățile primitive ale omului și deduce din legile fiziologice aproape toate legile etice și sociale[4]. Aceasta este, de altfel, și sarcina sociologilor darwiniști [3], printre care dl No-

---

[3] *La justice,* trad. Castelot, Paris, Alcan, 1893, p. 5—14.
[4] *Principes de sociologie,* vol. I, Paris, Alcan, 1893, p. 14—15.

vicow[5], și, pînă la un punct, a organiciștilor: Schoeffle[6], Worms[7] și Lilienfeld[8].

De cîtva timp această concepție a dobîndit o forță nouă, recurgînd la antropologie, care, în această alianță îndoielnică, s-a pervertit în antroposociologie.

Dl Ammon, într-o carte de răsunet, *Die Gesellschaftsordnung und ihre naturalische Grundlagen,* demonstrează *a priori* că „dreptatea este un instrument al selecției naturale", că clasele sînt „instrumentul prin care se operează un fel de triere naturală a indivizilor", triere care constituie „procesul natural" al societății. Astfel, pentru acest antroposociolog, omul moral „nu poate fi decît rezultatul selecției naturale și trebuie să se supună fără întrerupere acestui proces pentru a-și menține nivelul atins". Nu există nici o îndoială, după Ammon, că societatea este cîmpul de aplicare al legilor naturale biologice, căci, ne va spune el, „legea selecției naturale ne-a apărut pretutindeni . . . în armată, în lumea funcționarilor, în comerț etc.". Pentru a spune totul într-un cuvînt, „ordinea socială se sprijină pe inegalitate, căci aceasta intră în natura însăși a omului"[9].

În Franța, dl Lapouge, în toate lucrările sale, dar, în special, în cea intitulată *Sélections sociales*, ajunge la același rezultat. Și pentru Lapouge „întreaga evoluție socială este dominată de selecție", însă el merge mai departe, afirmînd că selecția este o lege specifică societății și părînd a fi convins că botanica și zoologia au împrumutat această lege de la sociologie, precizează că „domeniul selecționismului nu este nelimitat doar în botanică și în zoologie, ci, dimpotrivă, el se întinde fără limite și în sociologie". După selecție, un alt dat biologic, rasa, este „factorul fundamental al istoriei". Alături de rasă, care este „elementul esențial și uneori suficient", „factorii istorici" nu sînt adesea decît contingențe. Nu numai evoluția generală a societății, ci și „fluctuațiile înseși ale

[5] *La lutte entre les sociétés.*
[6] *Bau und Leben . . .*, passim, 1896.
[7] *Organisme et société*, passim.
[8] *Pathologie sociale*, Paris, Giard, 1896.
[9] *L'ordre sociale*, Paris, Fontemourg, 1900, p. 245, 246, 491, 503.

politicii interne", se petrec fără a fi supuse „schimbării compoziției antropologice a popoarelor"[10].

Cu dl Daniel Folkmar, confuzia între realitatea socială și realitatea biologică este împinsă atît de departe, încît el a putut spune că scopul moral este *supraviețuirea* și că „funcțiile esențiale ale biologiei, în primul rînd nutriția, „sînt cele mai importante din punct de vedere moral". Ordinea reală a lucrurilor apare la el atît de intervertită, încît merge pînă la a spune că „cooperarea și sociabilitatea au o valoare morală secundară", ca și cînd solidaritatea morală ar fi o lege fizică, iar gravitația primul postulat al moralei.

Și de ce n-ar fi așa, din moment ce „legile sociologiei nu sînt decît aplicații speciale ale legilor deja întîlnite în fizică și în biologie"? De unde autorul conchide că „într-un sistem de sociologie bazat pe antropologie toate activitățile sociale vor fi explicate prin caracterul fundamental al necesităților biologice pe care le satisfac"[11].

Fondul intim, postulatul comun al acestor teorii, a fost rezumat de dl Bouglé în aceste cîteva cuvinte: „este ideea că un ansamblu determinat de trăsături materiale produc în mod fatal și oarecum mecanic un anumit număr de caracteristici spirituale"[12].

Este superstiția materialistă care consideră geniul ca o calitate misterioasă, înnăscută [4].

Înainte de a examina dacă această concepție exprimă adevărul obiectiv, ceea ce nu constituie una din sarcinile cele mai ușoare, să vedem dacă aceste idei sînt și ale tuturor sociologilor, sau cel puțin ale tuturor biologilor. Or, iată cum apreciază dl Loria această concepție, raportîndu-se în mod special la cartea dlui Ammon, pe care tocmai am citat-o. „Această carte, spune el, poate fi considerată ca o *reductio ad absurdum* a metodei biologice în sociologie". Sau, va mai spune el, „cartea dlui Ammon, cu erorile, paradoxurile și absurditățile pe care le conțin concluziile practice la care el ajunge, constituie dovada directă a unei tendințe științifice eronate, care

[10] *Les sélections sociales*, 1896, p. 489, 2, 69, 74.

[11] *L'anthropologie philosophique*, Paris, 1898, p. 45, 42, 122.

[12] *La langueroute de la philosophie des races*, în „Revue socialiste", 1899, p. 387.

pretinde să facă din ştiinţa socială un apendice al biologiei".

În general, ceea ce trebuie să remarcăm este că sociologii se raliază cu atît mai mult la această concepţie cu cît cunosc mai puţin bine atît latura biologică, cît şi latura socială a problemelor. Astfel, cît priveşte pe dl Ammon, ca să ne menţinem în cadrul demonstraţiilor dlui Loria, ni se face dovada că „interpretările teoriilor biologice pe care el le face arată o neînţelegere a acestora". Şi, în plus, în ce priveşte competenţa sa „pe terenul social al economiei politice", ni se spune că „nici un economist nu s-ar fi aventurat să scrie despre biologie, ignorînd legile biologice, aşa cum ignoră dl Ammon legile economice atunci cînd îşi permite să facă teorii asupra sociologiei"[13]. De asemenea, dl Manouvrier, bine cunoscut prin studiile sale antropologice, este departe de a admite, ca ceilalţi antropologi, aplicabilitatea datelor antropologiei la sociologie.

Pentru el, dimpotrivă, antropologia este „o sociologie fantezistă, impregnată de prejudecăţi"[14].

Biologii, chiar cei mai autorizaţi, cu foarte puţine excepţii, vor spune acelaşi lucru. Nu avem decît să citām opiniile lui Wallace şi Huxley, care au un sentiment foarte profund al realităţii determinismului biologic şi, în consecinţă, al limitelor sale.

Dreptatea, ca lege morală, care pentru Herbert Spencer şi Ammon este instrumentul sau consecinţa selecţiei naturale, este, pentru Wallace, „incompatibilă cu legea celui mai tare, esenţa legii naturale". După Wallace, nu mai putem explica omul civilizat prin selecţie naturală, fiindcă „pentru ca omul să se poată desprinde din animalul superior a trebuit să intre în joc o altă forţă decît legea supravieţuirii celor mai apţi şi „dezvoltarea simţului moral şi a conştiinţei nu poate fi explicată prin selecţia naturală. Într-adevăr, la Wallace realitatea determinismului social este exprimată în termeni suficient de clari în ceea ce priveşte rolul explicativ al selecţiei natu-

[13] *Social Anthropology*, în „American Anthropologues", 1899, p. 296, 291, 292.

[14] *L'indice céphalique et la pseudo-sociologie*, în „Revue d'anthropologie", 1899, p. 246.

rale. „Dincolo de legea selecţiei naturale, mai există o alta". Iar dovada că „legile care conduc lumea materială sînt insuficiente pentru a se explica apariţia omului"[15] constă după Wallace în faptul că „multe din facultăţile care nu există deloc la sălbatici sînt total incompatibile cu orice acţiune a legii selecţiei, iar faptele ne obligă să recunoaştem, în ce le priveşte, o origine absolut distinctă"[16].

Wallace îşi încheie cartea asupra darwinismului cu următoarea concluzie: „Teoria darwiniană ne arată cum corpul omului poate proveni dintr-o formă animală inferioară, prin legea selecţiei naturale, dar ea nu ne învaţă şi de ce posedăm facultăţi intelectuale şi morale cu altă origine, căreia nu-i putem găsi o cauză imediată adecvată decît în universul invizibil al spiritului"[17].

Este aici un act de protest împotriva încălcărilor terenului moralei de către antropologie şi biologie, care ne dispensează de multe comentarii. Observăm doar — şi sperăm că vom putea face acceptată această idee în cele ce vor urma — că această „altă nouă lege ce trebuie descoperită", care se află „dincolo de legea selecţiei naturale", nu este nici nouă, nici de descoperit, căci determinismul social este acela care protestează, de asemenea, împotriva încălcărilor selecţiei naturale. Vom vedea, poate, că acest „univers invizibil al spiritului" care este postulat este foarte real şi neîndoielnic şi că este vorba numai să fie pus în evidenţă. Cine ar putea să conteste că acest univers al spiritului este domeniul social, ordinea morală? Wallace a sesizat de altfel foarte bine dualitatea biologicului şi a socialului, care subzistă în om, şi independenţa socialului faţă de material, căci „între omul sălbatic şi omul civilizat, spune el, deosebirea de hrană, de veştminte, de moravuri etc. este enormă. În schimb nu există nici una în forma şi în structura corpului, în afară de o uşoară creştere a volumului creierului"[18].

Această mică diferenţă fiziologică ce există între ele nu ar putea fi cauza unei asemenea disproporţii din punct

[15] *La sélection naturelle,* Paris, 1891, p. 369, 375, 376, 379.
[16] *Le darwinisme,* trad. franc., Paris, 1891, p. 646—647.
[17] *Le darwinisme,* p. 653.
[18] *Sélection naturelle,* p. 390.

de vedere mintal și moral. În sfîrșit, Wallace a întrevăzut atît de bine diferența și opoziția ce există între cele două determinisme, încît a putut să o redea în această formulă pe care o credem definitivă: „Facultățile speciale ale omului indică ceva... care are o esență și o natură spirituală...; prin ipoteza acestei naturi spirituale, supraadăugată naturii animale, sîntem în măsură să înțelegem mare parte din enorma influență a ideilor“[19]. Aceste afirmații sînt, prin ele însele, extrem de edificatoare, pentru că vin din partea unui biolog foarte competent.

Huxley, alt naturalist englez dintre cei mai autorizați, ne va confirma, prin dovezi mult mai evidente, această realitate a determinismului social și falsitatea sociologiei biologiste și naturaliste. El va întări cu autoritatea sa, încă mai științifică, concluziile lui Wallace. El va compara societatea cu o grădină cultivată, înconjurată de ținuturi sălbatice, deci comparabile cu lumea biologică. Or, „starea de natură a împrejurimilor unei grădini este ostilă stării de artă a acestei grădini; principiile procesului horticulturii prin care această grădină a fost creată și menținută sînt opuse celor ale procesului cosmic“. Ceea ce înseamnă contrariul a ceea ce spunea dl Ammon, pentru care procesul natural sau cosmic a condus la formarea și menținerea omului moral și a societății. Huxley precizează că „legea caracteristică a procesului biologic“ este „neîncetata competiție în lupta pentru existență“, dar că legea societății este totuși „eliminarea, suspendarea acestei lupte prin suprimarea cauzelor care-i dau naștere“. Fără îndoială, această luptă ia sfîrșit, pentru că omul, odată cu progresul civilizației, „devine din ce în ce mai independent față de starea de natură și pentru că viața lui este din ce în ce mai condiționată de starea de artă, prin selecția dirijată către un ideal“[20].

Dl Bouglé, într-un articol asupra *sociologiei biologice și regimul castelor*, spune cam același lucru ca Huxley. „Ele (societățile) sînt organisme, spune el, capabile de ideal, iar acest ideal ar putea interveni pînă și în concu-

---

[19] *Darwinisme*, p. 647.
[20] *Evolution and Ethics*, London, Macmillan, 1894, p. 12, 13, 19.

renţa vitală“[21]. De asemenea, aceasta este şi una din concluziile dlui Laster F. Ward: „civilizaţia, spune el, este exclusiv *artificială*“[22]. Mai găsim această concepţie asupra societăţii la dl Wagner, bine cunoscutul economist german, care consideră societatea „un produs al activităţii conştiente a omenirii, un produs *artificial*“. El distinge în acelaşi timp, şi foarte precis, dualismul care ne preocupă, arătînd că societatea, produs conştient şi artificial, este şi „un produs natural..., dintr-un anumit punct de vedere, ca poporul..., căci, ca şi poporul, ea îşi datorează durata, existenţa, unor predispoziţii naturale ale omului, ca instinctul de conservare şi instinctul sexual“[23].

Devine de asemenea evident că omul trece de la natură în domeniul artei şi al idealului, care îi este opus şi în acelaşi timp îl domină, căci idealul dirijează realul. Cum a ajuns omul la aceasta?

Dl Ward se exprimă clar în legătură cu acest punct: „omul, care ajunge să cunoască legile rigide ale naturii, devine, prin aceasta chiar, stăpînul destinului său; el poate controla legile pe care le cunoaşte, şi în acest caz puterea sa asupra naturii este nelimitată“[24]. Dacă aşa stau lucrurile, se va înţelege uşor pentru ce omul şi societatea devin independente şi se ridică deasupra naturii, pentru a o domina, în loc să fie dominaţi de legile ei.

Să constatăm că nu toţi biologii sînt de părerea lui Spencer, Lapouge etc. Sînt unii, şi încă dintre cei mai autorizaţi, care, departe de a transpune legile naturale în domeniul societăţii, demonstrează, pînă la evidenţă, locul superior şi dominant pe care-l are realitatea socială în natură. Chiar de pe acum sesizăm trăsăturile esenţiale ale determinismului social care, din ceea ce tocmai am constatat, par a fi aproximativ următoarele: *artificialul, idealul, conştientul, dreptatea*, opuse *selecţiei naturale, mecanismului, instinctivului*.

Rămîne de văzut acum dacă toţi sociologii împărtăşesc opinia dlor Spencer, Novicow, Ammon. Sînt oare toţi de

21 „La Grande Revue“, 1901, p. 350.
22 *Outlines of Sociology*, London, Macmillan, 1898, p. 85.
23 *Cité par Durkheim*, în „Revue philosophique“, 1887 (II), p. 43.
24 *Outlines of Sociology*, p. 25—26.

acord să recunoască că legile naturale, şi mai ales legile biologice, îşi au aplicarea în societate? Iată ceea ce vom examina, în speranţa că vom ajunge prin aceasta chiar să precizăm mai bine *fizionomia* determinismului social. „Omul, ne spune dl L. F. Ward, nu ne apare, ca lui Aristotel, a fi o fiinţă sociabilă prin natura sa, ci prin «artă», prin «reflecţie»". Într-adevăr, numai „asociaţia animală este instinctivă şi naturală", în timp ce „asociaţia umană este în mod esenţial raţională şi artificială". Este aşa pentru că omul, prin natura sa, este antisocial, şi din această cauză „obiectul, rolul guvernării este de a proteja societatea împotriva tendinţelor sale antisociale". Nu ni se poate invoca contraargumentul puternicelor tendinţe sociale pe care omul le manifestă, deoarece „acestea sînt produsele epocilor de constrîngere..., căci educaţia universală, legile şi obiceiurile pe care secolele le-au acumulat au transformat caracterul omului într-o măsură destul de mare pentru ca obişnuinţa să devină, în cele din urmă, o *a doua natură* şi să producă aceleaşi efecte ca selecţia naturală". Se va înţelege astfel uşor că „guvernarea umană este o artă posibilă numai la fiinţele raţionale" şi că trebuie să fie considerată ca „o *a doua natură*, organizată invers decît prima"[25].

Începem deja să sesizăm sensul exact al problemei; este vizibil acum că natura primă este, în ceea ce ne priveşte, lumea biologică cu legile sale, şi că realitatea lumii sociale se identifică cu această *a doua natură* care apare, într-adevăr, ca antagonistă faţă de prima. Realitatea acestei a doua naturi este cea pe care vrem să o revendicăm în sprijinul determinismului social. Ea se identifică uneori cu raţiunea, alteori cu obişnuinţa, ceea ce tinde să dovedească că raţiunea este un început de obişnuinţă şi că obişnuinţa este o fostă raţiune. Însă, fie că se identifică cu raţiunea sau cu obişnuinţa, adevărul este că ne apare în opoziţie cu legea naturală a primei naturi, cu selecţia naturală şi cu instinctele. În această privinţă, iată ce putem învăţa de la naturalistul Huxley: „*Legea* şi *morala* sînt frîne impuse luptei oamenilor pentru existenţă în societate, căci procesul moral (social)

[25] *Outlines of Sociology*, p. 89, 90, 91, 92.

este în opoziție cu principiul procesului cosmic și *tinde să suprime calitățile cele mai specifice pentru a asigura succesul în această luptă*"[26]. Ce spune dl Tarde în această privință? După el, „dacă se încearcă să fie aplicat darwinismul *mutatis mutandis* științei sociale, se ajunge la rezultate inacceptabile, contrazise de tot ceea ce cunoaștem"[27].

Aceeași opoziție a fost sesizată într-un mod și mai obiectiv de către dl Vaccaro, după cum vom vedea. „Din ziua cînd facultățile sale intelectuale și morale au ajuns la o dezvoltare suficientă, omul, spune dl Vaccaro, a încetat să mai fie supus influenței selecției naturale a lumii exterioare". Și el ne prezintă această opoziție, într-un mod foarte palpabil, în termenii următori: „La animale selecția se referă la organismul care se adaptează la mediu, la om ea își exercită acțiunea asupra facultăților intelectuale și se referă la mediul exterior". Între aceste două selecții există o deosebire demnă de luat în seamă"[28].

Această deosebire o găsim în faptul că omul dispune de mediul în care trăiește, acționează asupra lui, „transformîndu-l și adaptîndu-l sieși, omul însuși transformîndu-se din punct de vedere moral și intelectual, în timp ce animalul este obligat să se adapteze mediului, căruia i se supune, și să se transforme numai fizic.

Această transformare, numai fizică, îi creează omului instinctele. Într-adevăr, la om instinctul are ceva particular: el nu se manifestă și nu se înscrie în constituția sa fiziologică, ci în mediul exterior; el nu este fiziologic. În locul instinctelor, omul are „facultatea de a se înveșmînta și de a fabrica arme și unelte"[29], care, departe de a se înscrie în mod ereditar în constituția sa, reprezintă un fel de garanție împotriva oricărei transformări fiziologice suportate din partea mediului. Pentru a folosi cuvîntul exact, artele sînt pentru oameni ceea ce instinctele sînt pentru animale. Această apropiere, și în același timp

[26] *Evolution and Ethics.*
[27] *Darwinisme naturel et darwinisme social*, în „Revue philosophique", 1885 (I), p. 634—635.
[28] *Les bases sociales du droit et de la morale*, Paris, 1898, p. 55, 61.
[29] Wallace, *Sélection naturelle*, p. 331, 332.

opoziție, între cele două categorii de fapte a fost relevată clar de către dl Espinas. „În arta omului, spune el, ca și în instinctul animalului, găsim două caractere dominante...; instinctul este o formă de acțiune transmisă prin ereditate odată cu organismul... și, invers, arta este produsul experienței și al reflecției...“. Dl Espinas merge încă mai departe, pînă la a ne spune că „fiecare grup social este caracterizat prin artele sale, la fel ca fiecare specie prin instinctele sale“[30].

Trebuie deci să reținem următoarele: *arta, produs al reflecției, caracterizează socialul, în timp ce instinctul, produs al eredității, caracterizează biologicul*. Pentru a anticipa puțin asupra ceea ce vom arăta mai departe, putem spune că omul are instincte, care îi sînt exterioare, materializate — oarecum — în mediul social, sub forma artelor, a legilor morale și politice.

Cu toate acestea, în măsura în care posedă încă instincte propriu-zise, omul continuă să asculte de legea selecției naturale; aceste instincte își trădează caracterul chiar prin aceea că sînt în conflict cu această a doua natură, care este realitatea socială a moralului.

Iată de ce „exigențele sociale“ trebuie să limiteze instinctele, „exigențe individuale“, și să încerce „să umanizeze, fără voia naturii, pînă și necesitățile selecției“. Cei mai apți „în regnul social sînt poate cei mai buni în sensul omenesc (moral) al cuvîntului, cei care au știut să *învingă* în ei natura pentru a face să triumfe umanitatea“. Aceasta înseamnă că „societatea face un efort paradoxal pentru a se sustrage condițiilor ce se impun organismelor“[31]. Antagonismul între moral și organic este aici evident. Aceeași opoziție a fost întrevăzută și exprimată astfel de către dl Baldwin: „Influența legilor biologice, spune el, subzistă pe toată durata vieții umane, însă acestea sînt uneori în contradicție cu alte legi“[32]. Însă cel care a avut ideea cea mai clară asupra acestei incompatibilități între natura morală a determinismului

---

[30] Espinas, *Les origines de la technologie*, Paris, Alcan, 1898, p. 5, 6, 7.

[31] Bouglé, *La sociologie historique et le regime des castes*, în „Revue philosophique“, 1891, (II), p. 350, 351.

[32] *L'interprétation sociale...*, Paris, Giard, 1899, p. 443.

social și determinismul biologic a fost dl Wundt. El a fost unul dintre primii care au insistat asupra imposibilității de a deduce din legea selecției naturale legile morale, „căci morala are rolul de a «îndulci» și de a regla selecția naturală, deși derivă din ea“[33].

La fel de convins în ceea ce privește realitatea determinismului social este, în Franța, dl Durkheim, deoarece el este acela care a simțit cel mai mult că explicația faptelor sociale nu trebuie căutată în „stările conștiinței individuale“, ci „în constituția mediului social intern“. De aceea el pune în evidență diferența dintre constituția socială și aceea a individului biologic, făcînd din prima sediul determinismului social și din cealaltă sediul determinismului organic. Prin aceasta chiar, diferența dintre cele două determinisme devine suficient de netă. Fenomenul social „nu se mai poate confunda cu fenomenul organic“[34]. Teoriei care „deduce societatea din individ“ el îi opune teoria care „deduce viața individuală din viața socială“. La dl Durkheim dualitatea și opoziția acestor două determinisme apar sub forma dualității dintre societate și individ. Dar trebuie observat că este vorba aici de individul biologic, deoarece în ceea ce privește individul transformat de către societate o asemenea opoziție nu mai este de conceput, și vom vedea mai departe de ce. Opoziția dintre cele două determinisme, sub forma pe care o urmărim, o întîlnim afirmată în repetate rînduri în termeni foarte preciși, deși accidental. „Omul, spune dl Durkheim, se află, în felul acesta, așezat sub imperiul cauzelor *sui generis*, a căror parte relativă în constituirea naturii omenești devine din ce în ce mai importantă. Sub acțiunea acestor cauze, o existență nouă, ea însăși *sui generis*, se supraadaugă celei a corpului“; aceste cauze sînt „cauzele sociale“ care, în societățile de tip superior, „se substituie cauzelor organice“[35].

În acord cu aceste afirmații cu privire la distincția foarte clară între cele două determinisme, dl Durkheim

---

[33] *Cité par Durkheim*, în „Revue philosophique“, 1887, p. 127.
[34] *Règles de la méthode...*, Paris, Alcan, 1895, p. 8, 135, 138.
[35] *Division du travail social*, Paris, Alcan, 1893, p. 309, 310, 385.

ne mai învață că „elementul esențial al vieții morale" este tocmai „influența modelatoare pe care o exercită societatea asupra membrilor săi, care *tempereazǎ* și *neutralizează* acțiunea brutală a luptei pentru existență și a selecției". Iată tot ce se poate spune mai clar despre acest subiect, deoarece, după cum vedem, se pun de acord cele două puncte capitale: distincția esențială între cele două științe, sociologia și biologia, și, apoi, faptul cel mai important, anume că legile biologice încetează să mai fie aplicabile în morală și aceasta cu atît mai evident cu cît legile morale reprezintă *neutralizarea* legilor biologice. Într-adevăr, nu poate să fie altfel pentru cel ce admite, cum o face dl Durkheim, că dominația individului social asupra naturii se măsoară prin „răsturnarea ordinii naturii" și că *„sarcina societăților* celor mai avansate" nu este realizarea legilor naturale, ci este „o operă de dreptate"[36]. Pe scurt, pentru dl Durkheim, viața psihică nu este o eflorescență a vieții fizice" (dl Izoulat[37] a susținut aceeași teză, după dl Durkheim). Dar dacă psihicul nu derivă „din constituția țesuturilor" el poate deriva „din proprietățile mediului social", spunea autorul lucrării *Règles de la méthode.* Astfel, rămîne stabilit că psihicul, sau spiritualul, „face parte din regnul social". Se poate deci concepe natura determinismului social ca fiind psihică sau spirituală, în sensul nou al unei *spiritualități experimentale* [5]. Am mai întîlnit pînă acum această concepție la Wallace și iată de ce am spus chiar de la început că sociologia trebuie să reia și să rezolve, sau cel puțin să trateze în mod științific, problema metafizică a dualității fizice și spirituale a omului.

Dl Durkheim va spune, de pildă, că în înlănțuirea faptelor sociale „reflecția intervine pentru a-i dirija cursul". El ne spune, de asemenea, că „reflecția poate produce rezultate analoage celor ale procesului natural"; ne spune chiar că „concepția mecanicistă a societății nu exclude idealul"[38]. Deci forța idealului și a reflecției reprezintă forțe sociale și sînt, la drept vorbind, cele mai cu adevărat sociale.

---

[36] *Division du travail social,* p. 215, 434.
[37] *La cité moderne,* Paris, Alcan, 1893, passim.
[38] *La division du travail social,* p. 389, 388, 379, 380.

Dar, concepția dlui Durkheim, privită sub această formă, ne conduce direct la concepția dlui Renouvier[39] și a dlui Henry Michel despre ceea ce numim aici determinism social. Într-adevăr, acesta din urmă va fi de părere că „ideile elaborate de conștiința și de rațiunea omului pot influența faptele și le pot determina cursul"[40]. Deși pleacă de la un punct de vedere diferit, el ajunge exact la aceeași concluzie ca dl Durkheim și cîțiva alți sociologi, de pildă dnii Ward și Vaccaro. Ni se pare chiar că dl Michel trebuie numărat printre primii care au avut ideea clară și au oferit soluția satisfăcătoare cu privire la ceea ce este reflectat în determinismul social, astfel cum se degajă această problemă din diversele concepții examinate aici. El este într-adevăr acela care crede că „din ziua în care meditația conștientă pune stăpînire pe idei, ea le impune o elaborare care le transformă și le *denaturalizează*.•

Această denaturalizare [6] este în fond expresia diferenței sau opoziției celor două naturi, de care am vorbit mai sus: prima și a doua natură, sau a celor două determinisme: social și fiziologic. „Ideile, ni se spune, se golesc de conținutul lor anterior fizic pentru a primi și a adăposti aportul conștiinței morale și al rațiunii". Concepția dlui Michel se încadrează atît de bine în ordinea concepțiilor prezentate aici, încît le rezumă aproape pe toate, în formele lor diverse, deoarece întîlnim și următoarele: „Ideea, ajunsă la acest stadiu (moral), devine într-adevăr doctrină, adică exprimarea exactă a unui *ideal* căruia omul se străduiește să-i supună realul". Nu găsim oare în concepția dlui Michel tot ce am întîlnit de pildă la Huxley, Durkheim etc., anume ideea că socialul este domeniul idealului, al artei, într-un fel, ca și al rațiunii și al dreptății, ceea ce înseamnă răsturnarea naturii sau cel puțin neutralizarea legilor naturale? Diferența între *organic* și *social* a fost percepută și de către dl Tarde, sub forma opoziției. „Progresul social, spune el, operează în sensul unei *dezorganizări*"[41].

---

[39] *La science de la morale*, passim.
[40] *Leçon d'ouverture*..., 1 broch., 1896, p. 11.
[41] *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1898, p. 133.

Să remarcăm, în continuare, o altă formă sub care apare această dualitate la dl Michel. Trecîndu-se de la ordinea strict naturală la ordinea socială sau, dacă vreți, morală, „se părăsește domeniul spontanului pentru a intra în acela al intenționalului", „ceea ce este specific societăților umane"[42], și, vom spune noi, cel mai social. Trebuie să legăm această concepție de a lui Ihering, care distinge cauzalitatea psihică de cauzalitatea propriu-zisă; cu alte cuvinte, „cauzalitatea scopului"[43] de cauzalitatea mecanică, în sensul că procesul intern al formării voinței nu aparține cauzalității mecanice de vreme ce „fundamentul ei este scopul" și, am putea spune, intenția.

Însă „legea naturală, spune Ihering, este opusă legii scopului, care o substituie voinței". După Ihering, „voința umană nu ascultă decît de legea scopului". Și, mai mult, „în timp ce natura nu are influență asupra voinței, aceasta are asupra naturii, care trebuie să-i fie supusă". Astfel, odată cu voința, „o forță nouă intră în domeniul naturii . . . ; voința umană marchează limitele naturii"[44]. Intenția este deci o caracteristică particulară care se adaugă pentru a distinge determinismul social și pentru a-l face să apară ca opus determinismului natural biologic, a cărui trăsătură esențială este spontaneitatea mecanică.

Pînă acum ne-am pronunțat destul de clar asupra întrebării dacă legile sociale și cele morale sînt legi naturale, dacă ele sînt sau nu independente de legile care conduc restul naturii. Vrem însă să ducem mai departe cercetările și analiza concepțiilor sociologice cu o influență notabilă și ne vom opri cu deosebire asupra concepțiilor care au sesizat, mai mult sau mai puțin clar, dualitatea și opoziția celor două determinisme. Așa ni se pare că se prezintă lucrurile în concepțiile dnilor de Roberty, de Greef, Giddings.

Pentru dl de Roberty legile sociale nu se pot confunda cu legile biologice, deoarece „evoluția socială nu

[42] *Leçon d'ouverture*, p. 13, 14.

[43] Ihering, *Zweck in Recht*, I, Leipzig, 1893, p. 4.

[44] Ihering, *Zweck in Recht*, I, p. 11, 22, 24; de Roberty, *Constitution de la morale*, 1900, Alcan, p. 78, 97.

se poate confunda cu evoluția biologică“[45]. După el, realitatea socială nu se poate deduce din condițiile biologice, deoarece declară deschis, *înaintea* dlui Durkheim, „că este absolut necesar să se caute condițiile esențiale ale evoluției sociale în chiar fenomenele sociale, cu ajutorul observației directe“. Găsim deci, în sociologia dlui de Roberty, o idee importantă, asupra căreia vom reveni; „condiția esențială care deosebește fenomenele sociale de fenomenele biologice“, și care „are în mod neîndoielnic“, după părerea sa, un caracter specific, este „interinfluența treptată și continuă a generațiilor umane“. Este adevărat că el împrumută această distincție de la Comte, care a exprimat-o chiar sub această formă și care o considera „fenomenul principal al sociologiei, care stabilește cu cea mai mare evidență originalitatea ei științifică“[46]. Cît despre aplicarea la sociologie a determinismului legilor biologice, dl de Roberty socotește, împreună cu Littré, pe care-l citează, că selecția nu este o lege socială. „Procedeul biologic, spune el, constă, după cum se știe, în selecție . . . , însă fără a mai ține seama de faptul că pentru specia umană nu a existat un «crescător» care să fi făcut selecția . . . ; chiar dacă am admite-o, ce ar realiza această selecție? Nimic din ceea ce realizează evoluția. Procedeul sociologic, tocmai pentru că nu este biologic, nu are nimic comun cu selecția“[47].

În sociologia dlui de Greef găsim aceleași idei și aproape tot atît de clar exprimate. „Dacă biologia și psihologia pot explica, singure, fenomenele sociale, constituirea sociologiei ca știință particulară este superfluă; legitimitatea sa nu poate rezulta decît din recunoașterea unei ordini de fenomene *sui generis*“. Există mai mult decît o analogie între gîndirea lui de Greef și aceea a dlui Durkheim. „Dacă obiceiurile și morala, ne spune cel dintîi, ar fi exclusiv biologice și psihologice, produs al vieții individuale . . . , ele ar fi în mod exclusiv determinate de constituția fiziologică“[48]. Ceea ce nu este admi-

[45] *La sociologie*, Paris, Alcan, ediția a 3-a, p. 158.
[46] *Ibidem*, p. 161, 165, 166.
[47] *De la condition essentielle*, în „Revue positiviste“, vol. II, p. 187, 207.
[48] *Introduction à la sociologie*, vol. I, 1886, p. 6, 19.

sibil sub nici o formă, deoarece „morala socială este și produsul organizării colective“ [7]. Prin urmare, morala socială este un fenomen „în parte *sui generis*, ale cărui legi formează obiectul unei științe speciale“. Pe de altă parte, trebuie să apropiem pe dl de Greef de Huxley și de H. Michel, deoarece, ca și aceștia, el recunoaște că ordinea socială este „ordinea idealului“, fiindcă „ideea de obiceiuri, de moravuri, și mai ales ideea morală“, deși sînt derivate „din obiceiuri determinate primitiv de organizarea fiziologică a individului, „implică ideea unui ideal ce trebuie atins“. Cum se poate explica „marele fenomen social“ care este „dreptatea“, după dl de Greef, „dacă nu prin legi speciale“? Și, pentru el, ceea ce este specific în societate este „caracterul inteligent al unităților sociale“. Într-adevăr, „ceea ce distinge orice organism social de orice organism individual, spune el, este ajutorul reciproc consimțit, fie instinctiv, fie în mod rațional și metodic“. În plus, el merge pînă la a spune: „cu cît acest consimțămînt îmbracă forme inteligente și libere, adică cu cît este mai rațional și mai metodic, cu atît despărțirea sociologiei de științele antecedente este mai categorică“. Și adaugă — ceea ce are și o mai mare valoare din punctul nostru de vedere — că „dacă acest consimțămînt degenerează și revine către formele inferioare și simpliste ale instinctului, ale acțiunii reflexe“ sociologia tinde să se confunde cu „biologia“[49]. Aceasta este echivalent cu a spune, împreună cu dl Michel, că socialul este ceva rațional, voit, ceea ce s-a „golit de conținutul fizic“ pentru a „adăposti“ rațiunea, consensul social.

În aceeași ordine de idei, dl Giddings afirmă că „procesul volitiv este absolut esențial“ pentru sociologie; dacă ar fi abandonat, „ea ar pierde toate drepturile la unitatea fenomenelor sociale“[50].

Pentru dl Giddings, „*conștiința speciei* este elementul subiectiv, original și de bază în societate..., care determină contractul sau alianța... și răspunde exigenței sociologice“. „*Alegerile* ce se efectuează, fie individuale, fie sociale, devin factori importanți ai cauzalității sociale“, mai spune tot dl Giddings, urmîndu-l, este ade-

[49] *Introduction à la sociologie*, I, p. 8, 81, 82, 83, 130, 131, 132.
[50] *Principes de soiocologie*, Paris, Giard, 1897, p. 11.

vărat, pe Ihering, deoarece scopul sau alegerea sînt două noţiuni care exprimă aceeaşi idee. Prin aceasta, el recunoaşte „acţiunea deliberată a spiritului social şi respinge părerea acelora care susţin că spiritul social nu acţionează raţional". Mai mult încă, „ideea socială, la început simplă percepţie, devine un ideal pe care ne străduim a-l realiza"[51], spune dl Giddings.

Din această cercetare rezultă că sociologii împărtăşesc tot atît de puţin ca naturaliştii şi biologii părerile dlor Spencer, Ammon etc.

Din cele ce am văzut rezultă că determinismul social apare pretutindeni, sub toate formele şi formulele, ca o realitate precisă, independentă, chiar în opoziţie cu realitatea biologică. Şi deoarece acesta este adevărul, s-ar putea merge pînă a ni se obiecta că am întreprins o muncă inutilă, dat fiind că specificitatea determinismului social a fost atît de bine şi de atît timp recunoscută. Totuşi, nu trebuie să ne înşelăm, toate concepţiile pe care le-am trecut în revistă nu apar atît de bine conturate în ansamblul gîndirii autorilor cum le-am prezentat noi. Ele sînt atît de confuze încît, citind alte texte ale aceloraşi autori, s-ar fi putut găsi cel puţin tot atîtea opinii şi idei în legătură cu teza opusă celei susţinute de noi. Pentru a face o dovadă amănunţită ar trebui să lungim considerabil studiul nostru; dar să ne mulţumim a cita la întîmplare. Să luăm un exemplu de la dl de Greef.

După cele ce am văzut mai înainte, el revine spunîndu-ne că „natura organismului social este determinată de aceea a organismelor individuale"[52]. În plus, „în special în structura şi în funcţionarea sistemului nervos trebuie să căutăm bazele şi condiţiile structurii şi funcţionării sistemului social". Cît despre *consensul* voit, raţional, pe care ni-l prezenta la început ca fiind caracteristica esenţială a determinismului social, iată ce ne spune mai tîrziu: „Ar fi împotriva naturii ei ca viaţa socială să fie raţională, conştientă şi voluntară; contrariul este

[51] *Ibidem*, p. 16, 18, 143, 234.
[52] *Introduction à la sociologie*, I, p. 63, 90.

conform naturii sale“[53]. Toată lumea va fi de acord că sîntem încă departe de a fi ajuns la o concepţie clară asupra determinismului social. Aceste răsturnări de opinie sînt de natură să dezorienteze spiritele. Cum am putea considera ca ştiinţifice încercări atît de confuze?

Pe de altă parte, va fi oare de acord dl Henry Michel că raţiunea şi tendinţa omului către un ideal sînt altceva decît o tendinţă înnăscută, inerentă însăşi naturii biologice a omului? De asemenea, nu ar fi exagerat dacă am sublinia prezenţa ideii mistice la dl Wallace, atunci cînd acesta vorbeşte despre un „univers spiritual“ superior lumii selecţiei naturale.

Totuşi, oricum ar sta lucrurile, şi oricare ar fi căile pe care aceşti gînditori au ajuns la concepţia, mai mult sau mai puţin clară, a specificităţii determinismului social — prin studiul istoric al doctrinelor politice sau prin metoda obiectivă a dlui Durkheim, sau printr-o intuiţie superioară prilejuită de studierea filozofiei sau a naturii, în general, cum este cazul lui Huxley şi Wallace — adevărul este că a ieşit la iveală o multitudine de concepţii înrudite, convergente. Sarcina noastră era de a strînge la un loc aceste concepţii, de a le degaja de contradicţiile şi de întunecimile care le făceau obscure, de a le compara, pentru a le vedea mai limpede. Prin această apropiere şi prin intermediul comparaţiei care rezultă din ea, este posibil ca erorile să se neutralizeze şi să se elimine de la sine, în aşa fel ca ceea ce este adevărat, profund, să rămînă şi să apară sub o lumină favorabilă. Iată tot ceea ce ne putem propune. Acesta este, credem, cel mai bun mod de a veni în sprijinul unei tendinţe de mare adîncime a ştiinţei sociale, şi din pricina aceasta neclară, care este încă nouă.

Cum era de aşteptat, între concepţia determinismului social, aşa cum o întîlnim la dnii Durkheim şi Henry Michel, şi concepţia dnilor Herbert Spencer, Ammon etc. există trepte intermediare. Aceste concepţii intermediare ne vor ajuta să sesizăm în toată complexitatea sa întreaga realitate a lucrurilor sociale. Dnii Gumplowitz şi Kidd

[53] *Introduction à la sociologie*, II, Bruxelles, 1889, p. 438, 442.

pot fi considerați ca reprezentanții tipici ai opiniilor intermediare.

Într-adevăr, sîntem de părere odată cu dl Gumplowitz că sociologia se găsește într-o perioadă cu adevărat eroică. El a sesizat exact dualismul determinismului social și biologic, deoarece începe prin a condamna erorile „comise, din nefericire", de către științele sociale atunci cînd consideră că anumite popoare „se găsesc într-o stare spontană de dezvoltare socială, analoagă celei a vreunui organism vegetal sau animal"[54]. Există, spune el, „un proces social distinct de celelalte procese naturale"[55]; totuși cursul acestui proces „este determinat de constituția naturală a neamului omenesc"[56], a cărui tendință naturală este exploatarea popoarelor unele de către celelalte. Toate fenomenele sociale trebuie să derive din această luptă. Cu alte cuvinte, „procesul social este lupta între clase și societăți"[57], iar obiectul acestei lupte este „dominația claselor și societăților"[58] unele asupra celorlalte.

După ce a început prin a dezaproba erorile concepției spontaneiste și organice a societății, dl Gumplowitz încheie prin a ne spune că „acțiunile hoardelor, societăților, statelor sînt conduse de o lege naturală și oarbă".

Dintr-un anumit punct de vedere, dl Gumplowitz poate fi apropiat de dl Durkheim deoarece, ca și acesta, are sentimentul acut că „marea eroare a psihologiei individualiste este de a situa izvorul gîndirii în individ". Aceasta este o eroare, „căci izvorul gîndirii nu se află în el (în individ), ci în atmosfera socială în care respiră". Apoi, dl Gumplowitz definește morala într-un mod atît de analog cu cel al dlui Durkheim, încît ne-am putea înșela. „Morala, ne spune el, nu este altceva decît convingerea impusă de grupul social membrilor săi că modul de viață ce le este impus este acela care le convine". Dovada este „tenacitatea și persistența tipului moral",

---

[54] *Précis de sociologie*, trad. franc., Paris, Giard, 1896, p. 133.
[55] *Lutte des races*, trad. franc. Paris, Guillaumin, 1893, p. 157.
[56] *Précis de sociologie*, p. 135; *Lutte des races*, p. 139, 161, 165.
[57] *Ibidem*, p. 210; *Ibidem*, p. 228, 230.
[58] *Ibidem*, p. 220; *Ibidem*, p. 230, 238.

care „sînt direct proporționale cu gradul de coeziune și cu solidaritatea de structură socială", și aceasta pentru că *„proveniența corporală,* sau originea genealogică, nu este factorul decisiv" al acestei tenacități a tipului moral.

Cu toate acestea, în timp ce eliberează individul de fatalitatea biologică, dl Gumplowitz îi neagă libertatea pe care rațiunea și reflecția i-o conferă[59]. În acest fel el face să dispară distincția fundamentală între social și natural, deoarece, după cum am văzut mai sus, această libertate, voința rațională și idealul sînt ceea ce constituie forța determinismului social și realitatea sa, în opoziție cu procesul biologic, a cărui forță este spontană, mecanică, inconștientă.

Ajungem acum la sociologia dlui Benjamin Kidd. Ne găsim aici în prezența unei confuzii încă și mai greu de elucidat. La dl Kidd, ca la atîția alții, întîlnim apercepția opoziției dintre social și biologic, însă această opoziție se răstoarnă și se pervertește, ea constă în opoziția dintre intelect și un gen de instinct: natura socială; însă, contrar părerii curente asupra acestui punct, autorul subordonează rațiunea instinctului și pretinde că evoluția socială se face în sensul acestei subordonări. Totuși, nu e mai puțin adevărat că el constată că progresul societății și al civilizației coincide cu subordonarea instinctului față de rațiune, și citează cazul Franței și al Greciei antice. Mai ales cazul depopulării din Franța îi pare extrem de probant.

„În Franța intelectuală", care posedă „ceva din acel nobil sentiment al idealului și al proporțiilor, care era una din caracteristicile spiritului grec", „rata creșterii populației a scăzut". Important nu este modul în care dl Kidd interpretează legătura dintre aceste fapte, ci această legătură este, prin ea însăși, interesantă, deoarece pune față în față două determinisme, unul social, celălalt biologic, și dovedește — împotriva opiniei dlui Kidd — că rațiunea este aceea care a înfrînt instinctul procreării; reflecția, voința, într-un cuvînt socialul, au dominat și au limitat biologicul: perpetuarea speciei. Vom vedea mai departe importanța capitală a acestui fapt. Pentru moment trebuie să-i mulțumim dlui Kidd, care ne-a de-

[59] *Ibidem,* p. 253, 274, 280, 289, 293.

monstrat într-un mod atît de frapant că nu poate exista o relație de dependență între „dimensiunile cutiei craniene și dezvoltarea socială", deoarece există popoare la care creierul este foarte dezvoltat, dar starea socială prea puțin avansată. El a demonstrat cu vigoare că inteligența nu este o calitate inerentă naturii noastre fiziologice individuale, „deoarece ea nu s-a născut odată cu noi", „ci este rezultatul moștenirii sociale"[60].

În realitate, inteligența, în măsura în care este inerentă naturii noastre biologice, „nu este superioară celei unui Damara", care nu poate „să-și numere sulurile de tutun" decît punîndu-le „pe vîrful fiecăruia din degetele sale". Deosebirea între acest Damara și omul civilizat constă în aceea că primul „aparține unei specii ce nu are nici putere socială nici istorie socială" și nu într-o diferență de natură fiziologică care ar exista între ei.

Pe de altă parte, dualitatea biologicului și socialului se regăsește la dl Kidd, ca și la dl Durkheim, sub forma opoziției între societate și individ.

Determinismul biologic se încarnează aici în individul fizic, iar evoluția socială depinde tocmai „de subordonarea interesului individual intereselor distincte și foarte diferite ale organismului social", care „sînt, prin natura lor, fundamental inconciliabile". Este aici un alt aspect al opoziției între cele două determinisme. Supărător este faptul că autorul pune în umbră prima sa distincție, atît de lipsită de echivoc, făcînd din rațiune ceva propriu individului și identificînd religia și instinctul cu interesele societății. Dl Kidd este printre puținii care au crezut că opun rațiunea societății. Dar nu este deloc așa, deoarece raționamentele sale, citate mai înainte, neutralizează ele însele această eroare. Fără îndoială, dacă rațiunea este un produs social pe care individul „îl primește moștenire de la societate", ea nu mai poate fi ceva propriu individului și *s-ar identifica atunci cu realitatea socială, mai degrabă decît să i se opună*. Or, instinctul animal se opune, prin natura sa, și rațiunii și societății; și, cum ne-a arătat dl Ward, opoziția între interesele individului și cele ale societății se reduce la opoziția societății publice

---

[60] *L'évolution sociale*, trad. din engl. în franc., Paris, Guillaumin, 1896, p. 236, 248, 261, 264, 269, 272, 275, 276, 278.

față de instinctele naturale ale omului, care sînt antisociale și pe care dl Kidd le confundă cu rațiunea, datorită faptului că și el, ca și dl Gumplowitz, au o concepție sociologică după care „cu cît selecția naturală operează pe o scară mai largă, cu atît progresul este mai mare" în evoluția socială. „Societatea civilizată nu face decît să sporească și să lărgească eficacitatea selecției naturale, considerată drept cauză a progresului, și chiar din această pricină ea este atît de represivă"[61]. Nu numai selecția naturală este considerată drept cauză a progresului, dar foarte multe fapte sociale se consideră că „decurg din predominanța continuă a acestui principiu".

Dar dacă pentru dl Ammon consecința este inegalitatea socială a indivizilor, dl Kidd atinge culmea contradicției cînd este de acord cu profesorul Sidgwick că rezultatul acestui principiu „este egalitatea politică și economică" și „realizarea dreptății politice"[62].

Iată ceva ce este de natură să justifice pe deplin neîncrederea față de pretențiile științifice ale sociologiei. Totuși, s-ar putea, cum vom vedea în cele ce urmează, ca această confuzie să corespundă, în parte, mult mai mult realității actuale decît teoriile cele mai tranșante.

Să ne oprim la un fapt precis delimitat, pentru a ilustra, într-un mod care să nu mai lase vreo îndoială, realitatea și forța determinismului social în lupta cu determinismul biologic, și prin aceasta chiar legitimitatea ultimelor două concepții sociologice confuze și anarhice pe care le-am examinat. Să luăm chiar problema ridicată de dl Kidd, anume „depopularea în Franța" [8], și să o examinăm mai îndeaproape, căci nu ne apare ea oare ca fiind caracteristică din punctul de vedere în care ne situăm?

Într-adevăr, ne găsim aici în fața unui conflict între legea fundamentală a biologiei, perpetuarea speciei, pe de o parte, rațiune și voință, pe de altă parte, adică între determinismul social și determinismul biologic.

Fără îndoială că în societățile inferioare instinctul de reproducere are un curs liber, dar pe măsură ce socie-

[61] *Ibidem*, p. 38, 264, 265, 277.
[62] *Principles of western Civilisation*, London, Macmillan, 1902, p. 64, 370, 371.

tățile se intelectualizează, fiind pătrunse de legile etice și de rațiune, ele încetează de a mai fi domeniul exclusiv al legilor biologice. Aici apare acest determinism nou, a cărui apropriere se opune legilor biologice, face să coboare curbele grafice ale vitalității popoarelor, în sfîrșit, modifică moravurile și deprinderile. Într-un cuvînt, își trădează apariția prin aceea că ține în șah legile biologice sau cel puțin tinde să le domine și să le regularizeze, armonizîndu-le după bunul său plac. Or, după cum am văzut, determinismul etico-social impune înlocuirea selecției naturale prin legea dreptății, și aceasta nu este posibil — Huxley ne-a demonstrat-o — atît timp cît perpetuarea naturală a speciei nu este redusă.

„Una din condițiile esențiale, dacă nu cauza principală, a luptei pentru existență este tendința omului de a se înmulți, ca și animalele, în mod nelimitat[63]. Fără îndoială că, dacă determinismul etico-social ar avea o existență reală și o eficiență indiscutabilă, tocmai în acest domeniu ar trebui să se manifeste, tocmai această lege biologică principală ar trebui să contrazică el și să o domine; or, este evident că aceasta și face determinismul social și de aceea există în Franța problema depopulării.

„Natalitatea franceză este cea mai slabă din Europa", constată dl Dumont[64], la sfîrșitul unui studiu comparativ care s-a bazat foarte mult pe statistici. „Ea scade cam cu o treime de 90 de ani încoace", spune el. Această scădere nu se datorează unor legi fiziologice, cum ar voi Spencer, Carey etc., deoarece dl Bouglé ne-a arătat — confirmînd cercetările dlui Dumont — că există dovezi izbitoare împotriva acestei ipoteze[65]. Acesta din urmă a afirmat, după ce a studiat îndelung faptele, că „scăderea natalității este efectul unor acțiuni deliberate". Într-adevăr, nu stavilele fiziologice se opun natalității, ci „un obstacol de ordin voluntar, social, moral, economic", „convențiile sociale ale luxului, ale moralei". Și aceasta deoarece așa a fost dintotdeauna, în „toate statele civilizate au existat bărbați și femei voit și deliberat nefecunzi, în scopul unei pretinse superiorități morale, inte-

[63] *Ethics and Evolution*, p. 205 și 209.
[64] *Natalité et démocratie*, Paris, 1898, p. 51, 67.
[65] *La science contre la démocratie*, în „La Grande Revue", 1901 (oct.-dec.), p. 423.

lectuale"[66]. Aceasta se înțelege ușor în cazul claselor sociale mai cultivate, „unde *veto*-ul opus de voința rațională are mai multă putere relativă decît instinctul". Fără îndoială că sîntem în măsură să conchidem din aceste fapte că „într-o stare socială în care toți indivizii sînt realmente cultivați este inevitabil ca înclinarea către restrîngerea sau suprimarea fecundității . . . să aibă tendință implacabilă de a se generaliza". Este necesar oare să facem dovada?

Ea se găsește în faptul că în regimul despotic al castelor, în Egiptul antic, în India, „natalitatea crește mereu" în alt mod decît în „democrație, care înseamnă participarea tuturor la conducerea politică"[67].

Astfel se verifică în Franța actuală concepția lui Huxley despre procesul etico-social. „Voința rațională", „superioritatea morală și intelectuală", care sînt expresia determinismului social, pătrund instinctul vital, îl limitează, îl dizolvă sau îl reglează. Putem considera că Franța a făcut pasul decisiv în realizarea determinismului social și moral. Oare este un avantaj pentru ea? Este o constatare îmbucurătoare pentru oamenii politici francezi? Cîtuși de puțin, atît timp cît nu s-a realizat un progres dincolo de Rin sau de Canalul Mînecii, și în alte părți, deoarece urmările instinctului dezlănțuit aiurea pot înăbuși eforturile conștiente și raționale ale poporului francez. Iată un caz cînd progresul poate deveni o nenorocire, un caz de contradicție reală înăuntrul realității, și tot atît de flagrantă ca și contradicțiile evidențiate de Benjamin Kidd și Tarde.

Unii dintre sociologii care s-au ocupat de această problemă au semnalat deja conflictul dintre procreare și condițiile sociale. Dl Nitti, de exemplu, demonstrează, pe baza statisticilor, că problema fecundității unui popor este strîns legată de condițiile economice în care trăiește, că este chiar în mod absolut necesar reglementată de aceste condiții[68]. Dl Nitti conchide că există „legături directe între natalitate și formele sociale și economice", că nata-

---

66 *Natalité et démocratie*, p. 80, 84, 93.
67 *Ibidem*, p. 96. Vaccaro, *Les bases sociales*, p. 81, 174, 444.
68 *Population et système social*, Paris, Giard, 1897, p. 208, 209, 220.

litatea „va tinde să se armonizeze cu condițiile de trai“ cînd o conștiință socială „impregnată de ideea de solidaritate va lua locul formelor economice actuale“[69]. Franța dispune deja de pe acum de această conștiință socială.

După ce am văzut că legile naturale sînt departe de a satisface exigențele progresului social, și că ele nu se pot aplica lumii sociale, care își are legile sale proprii, nu numai distincte, dar și contrare legilor naturale și vitale; după ce am luat cunoștință de conflictul dintre aceste două feluri de determinisme, conflict care este cea mai bună dovadă a realității lor și a deosebirii lor esențiale, să vedem acum în ce constă opoziția dintre cele două domenii — social și biologic —, privite dintr-un punct de vedere mai genral.

Raționalul, conștientul, reflectatul aparțin domeniului social; spontanul, inconștientul celuilalt domeniu. Cum se comportă aceste două domenii unul față de celălalt?

Pentru dl Lalande, partea „morală și conștientă a individului“ apare ca rezultat al „diminuării forței procesului vital al evoluției“. La omul conștient „diminuarea presiunilor fiziologice este aceea care însoțește dezvoltarea considerabilă a gîndirii raționale“. Ceea ce duce la constatarea că „scăderea vitalității însoțește adesea progresul spiritului“. Și cum să nu fie așa, din moment ce creierul, lobii frontali, care par a fi organul esențial al inteligenței și al gîndirii raționale, sînt sediul acțiunii inhibitorii prin care activitatea vitală este adesea încetinită? Într-adevăr, din moment ce creierul este un aparat inhibitor, „este normal, ne spune dl Lalande, că organismul nu se simte niciodată mai bine decît în situația de atrofie a acestui organ care-l supără atît“[70]. Ni se mai spune că există „în om un principiu care depășește natura și o reformează, și care face posibilă substituirea convergenței morale ce reunește pe oameni în solidaritatea fiziologică“. După dl Lalande, „libertatea constă în a scutura jugul naturii, a distruge printr-un demers propriu rațiunii opera naturii . . . și a eredității“.

Gîndirea, deci rațiunea și reflecția, se află într-un antagonism evident cu organicul; se pare că conștiința

---

[69] *Population et le système social*, p. 266.
[70] *La dissolution*, Paris, Alcan, 1898, p. 148, 153, 155, 157, 446.

este într-adevăr negarea biologicului, după cum diminuarea rolului acestuia este negarea evoluției, iar libertatea negarea fatalității.

Aceasta este încă starea procesului care subzistă între vital și social și care a început odată cu apariția moralei, cu primele veleități de civilizație. Este lupta legitimă a unei naturi primare care se vede uzurpată de o *a doua natură*, care vrea să o domine și să o desființeze. Religia și guvernarea au fost întotdeauna armele ofensive ale determinismului social [9]. Am văzut ce a spus dl Ward cu privire la guvernare din acest punct de vedere.

Dnii Lalande și Lapouge afirmă același lucru cu privire la religie. „Morala evanghelică, ne spune primul, prezintă o riguroasă opoziție față de natură și de instinct. Această morală este, de asemenea, și „cea mai energică dintre toate“ în „distrugerea egoismului instinctiv“[71].

„Biserica a pregătit popoarele pentru nefecunditate voluntară“[72], ne spune dl Vacher de Lapouge.

Și numai foarte tîrziu rațiunea va tinde să ia locul religiei: ea este un avocat tînăr, foarte abil, care înțelege să cîștige procesul mai bine decît cei vîrstnici.

Este adevărat și că rațiunea, ca orice avocat, mai ales tînăr, apără uneori cauza opusă, și poate că acesta este motivul care l-a îndreptățit pe dl Kidd să se ferească de ea și să o așeze pe planul al doilea în ce privește eficacitatea din punctul de vedere al progresului determinismului social. Nu vedem oare cum în mîinile unui Nietzsche și ale unui Max Stirner aceeași rațiune devine apărătoarea instinctului, a biologicului pur? Animalul din noi este încă puternic și se bucură în mod deosebit cînd se vede apărat de niște cavaleri ai gîndirii atît de viguroși. Poate că aici stă secretul succesului pe care l-au avut operele acestor doi filozofi, cu toată falsitatea evidentă a raționamentelor lor.

Oricum, realitatea antagonismului care există între social și biologic este mai mult decît evidentă, atît din punct de vedere teoretic, cît și practic. Lucrările de psihologie experimentală ale dnilor Vaschide și Vurpas asupra „lo-

[71] *L'opposition*, p. 227, 228, 483, 484.
[72] *Sélections sociales*, p. 191.

gicii morbide" constituie o ultimă dovadă, o dovadă empirică, pe care dorim să o folosim. Concluzia la care au ajuns acești doi savanți este că „explorarea activității mintale pare inutilă, adesea dăunătoare bunei funcționări a organismului". De aceea ei recomandă pedagogilor „să fie întotdeauna atenți la aprofundarea analizei activității mintale", care „ajunge cu timpul să instituie adevărate deliruri" și „să dezlănțuie uraganul în organismul omenesc". Într-adevăr, autorii ajung la aceste concluzii, paradoxale în aparență, conform cărora delirurile devin cronice și sistematice la filozofii care suferă de „delirul sistematic al introspecției"; la savanții care suferă de „delirul sistematic al extrospecției"; la poeții care sînt, de asemenea, bolnavi „de un adevărat delir metafizic"[73]. Credem că aceasta este un fel de consacrare experimentală a teoriei lui Lombroso asupra omului de geniu. Fără îndoială că *omul de geniu trebuie să fie considerat ca specimenul uman în care determinismul social a făcut cel mai mare progres, pînă acolo încît să țină în șah determinismul biologic*. Deci, el este anormal din punct de vedere fiziologic, dar foarte normal din punct de vedere social.

Pe de altă parte, lucrările dnilor Vaschide și Vurpas sînt, de asemenea, o consacrare a ceea ce este adevărat în filozofia lui Stirner[74] și a lui Nietzsche[75], deoarece este cunoscut disprețul acestora față de știință și morală [10]. Într-adevăr, acești doi gînditori au fost apărătorii neobosiți ai determinismului biologic, care există în noi sub forma instinctelor și care este stingherit de prezența și de controlul determinismului social: religia, morala, statul etc. Nietzsche va spune „nu" la tot ce diminuează vitalitatea „plantei" umane. „Iar dacă descopăr că adevărul, virtutea, binele ... sînt dăunătoare vieții voi spune «nu» științei și moralei". Dl Boutroux se exprimă foarte exact în această privință: „omul dirijează într-o anumită măsură animalul care susține natura sa umană"[76]. Însă pentru a-l dirija trebuie într-un fel să-l struneascā și să-i

[73] *La logique morbide. L'analyse mentale*, I, Paris, Rudeval, 1903, p. 141, 256, 257, 265, 266.
[74] *L'unique et sa propriété*, edition „Revue Blanche".
[75] *Par delà du bien et du mal. Humain trop humain.*
[76] *L'idée de loi naturelle*, p. 133.

micșoreze forța. Animalul din noi este pervertit și forța lui diminuată de frînele gîndirii. Această este atît de adevărat, încît încă Rousseau spusese: *omul care gîndește este un animal depravat*, iar dl Lalande adaugă: „ca animal, gînditorul este un animal prost".

Să rezumăm în cîteva cuvinte diversitatea aspectelor dualității și ale opoziției dintre vital și social, așa cum ne-au apărut ele pînă acum. Realitatea etico-socială nu numai că există *stricto-sensu*, dar prin natura sa constituie o „denaturalizare", „o răsturnare" a ordinii naturii sau, mai exact, este o *a doua natură*, gîndită, rațională, în consecință, o a doua natură *de ideal, de artă, de rațiune și de intenție*, opusă naturii biologice sau de alt fel, care este mecanică, spontană, irațională, lipsită de gîndire și care se poate rezuma astfel: natura organică a instinctului.

Așa stînd lucrurile înăuntrul individului, natura realității etico-sociale, legile sale nu sînt mai puțin diferite de legile naturale; de altfel, există o strînsă conexiune între natura socială interioară și legile sociale exterioare. Legea etico-socială de necontestat care determină raporturile *exterioare* ale indivizilor este *dreptatea*, și, ca urmare, egalitatea și *solidaritatea*, care reprezintă negarea însăși a legilor naturale: *selecția, concurența, inegalitatea*. Instinctul antrenează selecția și lupta, la fel cum rațiunea și idealul antrenează solidaritatea și dreptatea, adică egalitatea. Adevărații dușmani, după cum am văzut, sînt instinctul și rațiunea. „Odată cu slăbirea selecției naturale se produce, spune Lloid Morgan, o diminuare a facultății (a instinctului) de a se reproduce"[77]. „Să părăsim — spune în acest sens dl de Roberty — speranța copilărească a contemporanilor de a ajunge să rezolvăm problemele sociale aplicîndu-le legile naturii"[78].

Totuși, concepția naturalistă asupra societății nu este prea himerică, și de cele mai multe ori constatăm că discuțiile între partizanii determinismului social și adversarii săi sînt legitime, pentru că astfel de controverse exis-

[77] *Habit and Instruct*, London, Arnold, 1898, p. 346.
[78] *Psychisme social*, Paris, Alcan, 1897, p. 132.

tă în realitate între legea celui mai tare și dreptate, între conștiință și organic, între rațiune și instinct. Dar, cum în acest domeniu realul depinde în mare parte de teorie, mersul realității a întîlnit un obstacol în teoria care vrea ca trecutul să subjuge viitorul. Din acest punct de vedere am deosebit trei feluri de teorii: 1) Teoriile lui Spencer, Novicow, Ammon etc., care neagă determinismul social și îi opun determinismul biologic. Aceste teorii sînt valabile mai ales pentru trecut, căci mai ales în trecutul umanității animale legile biologice ale selecției, ale luptei și ale instinctului și-au dat frîu liber. Această concepție este deci adevărată pentru o fază a societății de la originea ei, cînd era absolut naturală, adică biologică. 2) Teoriile mixte, cu totul contradictorii și confuze, în care prezentul reflectă în mod fidel instinctul și rigiditatea organică, încă prea puternice, rațiunea, încă prea slabă, dreptatea și egalitatea, încă prea ideale. Ele sînt deci, chiar prin aceasta, singurele adevărate *pentru moment*, dar numai pentru momentul de tranziție și de compromis, deoarece nimic nu dovedește că în viitor lupta, instinctul, concurența, exploatarea și religia vor fi întotdeauna pe primul plan și tot așa de extinse ca în zilele noastre, astfel încît rațiunea și dreptatea sînt ținute pe planul al doilea — am avut mai degrabă dovezi despre contrariul. Teoriile tip din această categorie sînt cele ale dnilor Gumplowitz și Kidd, cărora le-am adăuga organicismul contractual al dlui Fouilée. Cu acești autori concepția despre societate devine bio-socială, ca însăși societatea în zilele noastre. 3) Teoriile care susțin determinismul social, al conștiinței, al idealului și al dreptății, împotriva legilor naturale biologice — cu toate că sînt parțial false în ce privește prezentul și mai ales trecutul — au tot viitorul în față și sînt singurele care vor proteja viitorul în loc să-l nege. Apărătorii acestor teorii sînt Huxley, Durkheim și Henry Michel, pe urmele lui Renouvier. Deci cu aceștia din urmă *concepția sociologică devine etico-socială, adică pur socială*. Viitorul trebuie să concilieze acest antagonism al naturii cu a doua natură a sa, etico-socială, nu însă prin negarea neinteligentă a unuia din cei doi termeni, ci, dimpotrivă, printr-o delimitare și o acomodare a biologicului la social, a instinc-

tului la rațiune. Altfel, în scurt timp rațiunea — socialul — va suprima instinctele și armonia biologică (de unde răul corporal), iar biologicul, găsind apărători de vigoarea combativă a unui Nietzsche, va discredita determinismul etico-social (de unde imoralismul și răul social).

II

EPIFENOMEN ȘI FENOMEN

În acest capitol ne propunem să pledăm pentru o parte a naturii pe care unii naturaliști o apreciază greșit, cu scopul de a dezvolta distincția științifică care ne preocupă. Avem de-a face aici cu o nouă formă pe care o îmbracă dualitatea socialului și biologicului, de data aceasta la nivelul individului, și care poate fi exprimată prin această formulă antitetică: *epifenomen și fenomen*. Se cunoaște faptul că naturaliștii au aplicat fenomenelor conștiinței eticheta de epifenomene. Adversarii determinismului social au înțeles că aici era vorba de un aspect nou al acestuia și n-au pierdut ocazia să-l combată.

Într-adevăr, care este, de fapt, atitudinea fiziologilor față de acest determinism al actelor de conștiință? După cum vom vedea, atunci cînd nu pot contesta realitatea conștiinței, ei se străduiesc să-i nege acesteia orice determinare, reducînd-o la o pură iluzie, pentru care au găsit termenul adecvat: epifenomen. „Totul s-ar petrece exact la fel în natură, dacă ar fi retrasă materiei proprietatea conștiinței“[79]. Sau, cum a spus Maudsley, este absurd să se atribuie conștiinței un rol activ. Ea nu are decît sarcina „de a indica ceea ce se întîmplă și nu de a produce fenomene“, ceea ce înseamnă că agentul „își poate continua activitatea și fără dovezile conștiinței“[80]. Dl Dantec [11] și-a spus și el cuvîntul în ceea ce privește realitatea iluzorie și mistică a conștiinței: „ea trebuie consi-

---

[79] Félix Le Dantec, *Le déterminisme biologique*, Paris, Alcan, 1897, p. 156.

[80] *La physiologie de l'Esprit*, trad., Paris, 1879, p. 26.

derată, spune el, ca un simplu martor pasiv". Dar care este rațiunea acestui „martor" scandalos și inutil; nu are el nici un sens; poate chiar nici nu există? El a fost pus la îndoială, dar în cele din urmă s-a ajuns la a-l face inteligibil, considerîndu-l doar ca pe un simplu „*epifenomen* de conștiință, analog cu unele fenomene chimice"[81].

Trebuie însă să recunoaștem că, în acest mod, am merge mult prea departe, mai ales în ceea ce privește pe acei savanți pentru care ideea de determinism este singurul mijloc de a explica lucrurile. Ce situație neplăcută pentru conștiința-epifenomen care, pentru că este pasivă, nu poate fi cauză! Într-adevăr, nu ne spune oare dl Ribot că „voința nu este niciodată cauză", că „ea este efect fără a fi cauză, nefiind, în drept, decît o simplă constatare"?[82]. Și nu este aceasta o situație insuportabilă? A fi efect fără a putea deveni cauză, iată ceva foarte greu de înțeles. Pentru ce această excepție? Pe de altă parte, conștiința nu poate fi negată, deoarece este fenomenul cel mai universal. Nu este însă absurd și himeric să i se admită realitatea în afara legii cauzalității? Drept urmare, dacă conștiința este un fapt real, oricare ar fi natura sa, ea este în același timp și cauză și efect. Iată de ce sensul și rațiunea ei explicativă ar fi trebuit mai bine cercetate, altfel fiind recomandabil să nu o mai abordăm, odată convinși că nu-i putem cunoaște secretul doar prin formule chimice și biologice. Nereușind să-i aflăm secretul, să facem conștiința inteligibilă în felul acesta, nu înseamnă că n-am putea s-o explicăm în alt fel.

Considerăm că avea dreptate Claude Bernard cînd arăta că este inteligibilă cauzalitatea conștiinței, chiar în raport cu lumea fizică. Nu avem decît să ne raportăm la textul său, pe care chiar Le Dantec l-a semnalat: „Nimeni nu va contesta că există un determinism al nonlibertății morale..., căci anumite alterări ale organului cerebral conduc la nebunie. Dar, din moment ce există în mod necesar un determinism al nonlibertății morale, există, la fel de necesar, și un determinism al libertății morale, adică un ansamblu de condiții anatomice și fizico-

---

[81] *Déterminisme biologique*, p. 36, 156.
[82] *Les maladies de la volonté*, Paris, Alcan, în Le Dantec, *Déterminisme biologique*, p. 36.

chimice care îi permit acesteia să existe... Determinismul (fizico-chimic), departe de a fi negarea libertății morale, este, dimpotrivă, o condiție necesară a acesteia“[83]. Iată ceea ce dl Le Dantec pretinde a nu înțelege, deși el a înțeles foarte bine gîndirea magistrului său, cînd a rezumat-o după cum urmează: „Sufletul acționează prin intermediul corpului, ca și mecanicul cu ajutorul mașinii... Determinismul biologic s-ar reduce la faptul că organismul ascultă, într-un mod determinat, de impulsurile pe care i le comunică sufletul, care ar fi însă liber să-și aleagă orientarea“[84]. Ni se pare un adevăr bine exprimat și sperăm să-l facem acceptabil prin cele ce urmează.

Să mai amintim, de asemenea, că dl Lalande ne-a arătat „că spiritul este o putere activă..., acțiunea sa se manifestă înainte de toate, dacă nu în mod exclusiv...; viața, în această ipoteză, va fi deci supusă finalității gîndirii“[85]. Acțiunea conștiinței asupra fizicului nu este deci așa de iluzorie cum ar crede dnii Le Dantec, Maudsley etc.

Nu știm oare că Hack Tucke a demonstrat că efectele produse asupra corpului de puterea spiritului pot fi exprimate cu precizie și reduse la cinci categorii?[86] De asemenea, dl Boutroux nu ne-a arătat că „putem avea influență asupra mecanismului fizic datorită mecanismului psihic și sociologic“[87]?

Toate acestea înseamnă că dincolo de determinismul biologic există un determinism al conștiinței, care se adaugă acestuia, a cărui condiție este, dar de care el însuși este în același timp condiționat.

Ne este greu să înțelegem cum această relație, atît de elementară, între moral și fizic a putut fi ignorată de dl Le Dantec. Totuși, ne putem explica această poziție. El a ajuns să nege realitatea cauzală a conștiinței, ca reacție împotriva metafizicii tradiționale, care nu a înțeles niciodată condițiile fiziologice ale conștiinței. Cu toate

---

[83] Claude Bernard, *Phénomènes de la vie*, vol. I, p. 63.

[84] *L'individualité et l'erreur individualiste*, Paris, Alcan, 1898, p. 19.

[85] *La dissolution*, p. 92.

[86] *„Revue philosophique“*, 1886 (I), p. 594—595 (rezumat Bertrand).

[87] *De l'idée d*[illegible]*aturelle*, p. 133.

chimice care îi permit acesteia să existe... Determinismul (fizico-chimic), departe de a fi negarea libertății morale, este, dimpotrivă, o condiție necesară a acesteia"[83]. Iată ceea ce dl Le Dantec pretinde a nu înțelege, deși el a înțeles foarte bine gîndirea magistrului său, cînd a rezumat-o după cum urmează: „Sufletul acționează prin intermediul corpului, ca și mecanicul cu ajutorul mașinii... Determinismul biologic s-ar reduce la faptul că organismul ascultă, într-un mod determinat, de impulsurile pe care i le comunică sufletul, care ar fi însă liber să-și aleagă orientarea"[84]. Ni se pare un adevăr bine exprimat și sperăm să-l facem acceptabil prin cele ce urmează.

Să mai amintim, de asemenea, că dl Lalande ne-a arătat „că spiritul este o putere activă..., acțiunea sa se manifestă înainte de toate, dacă nu în mod exclusiv...; viața, în această ipoteză, va fi deci supusă finalității gîndirii"[85]. Acțiunea conștiinței asupra fizicului nu este deci așa de iluzorie cum ar crede dnii Le Dantec, Maudsley etc.

Nu știm oare că Hack Tucke a demonstrat că efectele produse asupra corpului de puterea spiritului pot fi exprimate cu precizie și reduse la cinci categorii?[86] De asemenea, dl Boutroux nu ne-a arătat că „putem avea influență asupra mecanismului fizic datorită mecanismului psihic și sociologic"[87]?

Toate acestea înseamnă că dincolo de determinismul biologic există un determinism al conștiinței, care se adaugă acestuia, a cărui condiție este, dar de care el însuși este în același timp condiționat.

Ne este greu să înțelegem cum această relație, atît de elementară, între moral și fizic a putut fi ignorată de dl Le Dantec. Totuși, ne putem explica această poziție. El a ajuns să nege realitatea cauzală a conștiinței, ca reacție împotriva metafizicii tradiționale, care nu a înțeles niciodată condițiile fiziologice ale conștiinței. Cu toate

---

83 Claude Bernard, *Phénomènes de la vie*, vol. I, p. 63.

84 *L'individualité et l'erreur individualiste*, Paris, Alcan, 1898, p. 19.

85 *La dissolution*, p. 92.

86 „*Revue philosophique*", 1886 (I), p. 594—595 (rezumat Bertrand).

87 *De l'idée de loi naturelle*, p. 133.

acestea dl Le Dantec nu va putea contesta realitatea cauzală a conştiinţei, decît în forma sub care prezintă această realitate metafizică tradiţională, ceea ce înseamnă că el nu ar putea contesta decît însăşi această metafizică.

Dimpotrivă, ni se pare că dacă izbutim să conferim determinismului conştiinţei un conţinut pozitiv, pe o bază ştiinţifică, şi nu pe simpla mărturie a simţului interior, un conţinut care, la rîndul său, în loc să facă abstracţie de condiţiile fiziologice le presupune în mod implicit, am ajunge prin aceasta să facem ca determinismul conştiinţei să fie acceptabil chiar pentru cei mai intransigenţi duşmani ai lui. În fond, este clar că psihicul nu este reductibil la elementul chimic sau fiziologic. În această privinţă dl Le Dantec are perfectă dreptate, ceea ce nu trebuie să ne scutească de a căuta în altă parte fundamentul cauzal al determinismului conştiinţei. Într-adevăr, nu înţelegem pentru ce se insistă în contestarea unui determinism paralel celui biologic, sub pretextul că nu ar fi decît un epifenomen, martor inactiv al unui fenomen chimic, singurul activ. Nu ştim oare că există, într-adevăr, un determinism mecanic, pe lîngă determinismul chimic, fără ca acesta să fie exclus, tot aşa cum el nu exclude determinismul biologic? De ce ar exclude atunci determinismul biologic pe cel social, care stă, după cum vom arăta, la baza fenomenelor de conştiinţă? În realitate, nu a existat niciodată vreun fenomen la care determinisme diferite să nu fi luat parte într-un mod mai mult sau mai puţin complex. „Orice fapt social, spune dl Duprat, presupune fapte mecanice, fizice, chimice etc. Fiinţa concretă cuprinde toate ordinele de relaţii pe care le studiază celelalte ştiinţe"[88]. Aceeaşi idee se regăseşte la dl de Greef[89] şi mai ales la dl de Roberty[90].

Sîntem de acord cu dl Le Dantec că în măsura în care fenomenele de conştiinţă n-ar fi reductibile la fenomenele fizice — lucru pe care l-am afirmat cu insistenţă în prima parte a lucrării, bazîndu-ne pe dovezi — ele n-ar putea fi concepute decît ca epifenomene. Aşa şi trebuie să le

[88] Duprat, *Science sociale et démocratie*, Paris, Giard, 1900, p. 32.
[89] *Introduction à la sociologie*, passim.
[90] *Psychisme social*, Paris, Alcan, 1897, p. 58—60, 114.

considerăm atît timp cît nu vor fi reduse la o realitate la fel de experimentală, alta decît realitatea materială și organică. Dar, de vreme ce în afara lumii fizice și organice nu mai cunoaștem o altă realitate ce poate fi supusă observației, în afară de lumea socială, trebuie să vedem dacă aceasta nu constituie substratul experimental al unor asemenea epifenomene. Deci, dacă vom reuși să reducem epifenomenalitatea la lumea socială, vom izbuti chiar prin aceasta să redăm corporalitatea, viața și inteligibilitatea acestei lumi de fantome care este lumea stărilor de conștiință și, odată cu inteligibilitatea, realitatea cauzală care i se contestă. „În domeniul percepției, spune dl Abramowski, totul este social, căci fenomenul social este obiectivarea ființei umane raționale"[91]. Să reamintim, de altfel, că realitatea socială nu este altceva decît o inextricabilă complexitate de raporturi care, fără a fi materiale [12], pot fi totuși observate. Cele două feluri de lucruri — conștiința și raporturile sociale — sînt atît de strîns legate, încît raporturile sociale ar fi greu de sesizat, în toată complexitatea lor, altfel decît printr-un act sintetic al conștiinței. Am putea spune că actele de conștiință nu sînt decît un fel de formulă concretă a acestor raporturi sociale, absolut mobile și abstracte. Aceasta l-a făcut pe dl Baldwin să spună că „ideile sînt materia organizării sociale"[92]. Într-adevăr, dacă le privim cu atenție, motivele logice și morale nu sînt decît latura subiectivă a unui ansamblu de raporturi imateriale exterioare. Forța lor determinatoare nu reprezintă altceva decît necesitatea acestor raporturi exterioare. De aici derivă toată forța determinatoare pe care aceste acte de conștiință o exercită asupra organismului. Dl Duprat a văzut foarte bine acest lucru cînd a spus: „Forțele sociale pot acționa asupra organismului mai ales prin intermediul conștiinței ... în care ele sînt reprezentate"[93].

Nu ne mai rămîne decît să întreprindem o incursiune în lumea faptelor sociale, pentru a vedea dacă există fap-

---

91 *Les bases psychologiques de la sociologie*, în „Revue Internationale de Sociologie", 1897, p. 701—703.
92 *Social and Ethical Interpretation*, p. 187 și urm.
93 *Causes sociales de la folie*, Paris, Alcan, p. 25.

te care, dincolo de determinismul chimic, sau de orice alt determinism natural propriu-zis, postulează, pentru perfecta lor inteligibilitate, un determinism nou și superior.

Să luăm în considerare, de exemplu, o ceremonie religioasă, care este compusă dintr-un ansamblu de acte și gesturi. Sîntem de acord că aceste acte sînt realizate la început într-o corespondență strictă cu determinismele fizico-chimic și biologic, dar vom întreba pe dl Le Dantec dacă această corespondență face ca formula fizico-chimico-biologică a înlănțuirii actelor particulare să fie suficientă. Se poate explica această înlănțuire de acte diferite fără a lua în considerare formula socială ce prescrie forma exactă a unei asemenea desfășurări de acte exterioare, și fără de care aceasta ar fi de neconceput, sau cel puțin inexplicabilă? Fără această formulă socială „agenții" ceremoniei, cu aceleași dispoziții fiziologice, ar fi fost capabili de orice altă formă de activitate în afara celei specifice unei ceremonii religioase.

Cel puțin aceasta este și părerea dlui Manouvrier. „Actele membrilor, chiar cele mai complicate, spune el, se aplică uzanțelor celor mai diverse, acțiunilor de orice fel"[94].

Atunci se poate oare face din formula fizico-chimică, care este latura materială a actelor, rațiunea explicativă a acelui fapt? Deși ar putea fi obținută, nu numai că această formulă nu dă o explicație suficientă a faptului, însă ea este inutilă, fiindcă este secundară, în realitate, *formula rituală fiind aceea care prescrie și natura, și calitatea, și cantitatea, și chiar direcția proceselor fizico-chimice dezlănțuite în această circumstanță.* Se înțelege astfel că determinismul acestei formule trebuie să fie cel care să conteze, deși prin intermediul determinismului biologic și fizico-chimic. Dl Baldwin a spus-o foarte bine: „dezvoltarea dispozițiilor naturale este întotdeauna dirijată, mai mult sau mai puțin, prin canalele deschise de forțele sociale ale mediului"[95]. Ca urmare, forța acțiunilor trebuie să poarte pecetea acestor canale, acestor formule sociale.

---

[94] *Actes et aptitudes*, în „Revue scientifique", 1891, p. 231. Durkheim, *Division du travail social*, passim.

[95] *Social and Ethical*, p. 61.

Însă această formulă, exterioară mai întîi, nu-și dobîndește eficacitatea decît odată transformată într-un act de conștiință. Sub această formă se impune ca determinism fizico-chimic și biologic, care se manifestă în organism. În felul acesta, ajungem să destrămăm misterul și nebuloasa care ascundeau privirilor „mecanicul" interior care este *sufletul* și de care corpul ascultă ca o mașină. Realitatea epifenomenală *își trage forța determinatoare* din forța acestei formule și devine astfel evident că *lumea epifenomenelor, ca și lumea fenomenelor, este inteligibilă datorită principiului cauzalității.* Este adevărat că în cazul de față „mecanicul" nu este decît reprezentantul unui complex de raporturi sociale care s-au manifestat progresiv și cărora indivizii i s-au supus, la început cu oarecare împotrivire. Dar cînd acest complex de raporturi s-a condensat într-o formulă și s-a înscris în conștiință, aceasta continuă să facă din interior ceea ce concursul circumstanțelor sociale făcuse din exterior. Iată care este adevăratul sens al forței determinatoare a motivelor „logice" și „morale". Cu alte cuvinte, „forța acestor sentimente și idei se găsește în interior, dependentă de exterior"[96], ca să o spunem și noi împreună cu dl Manouvrier. Aici nu mai există mister.

Un alt fapt. Avem în față un tînăr a cărui *formulă* fiziologică și chiar chimică a fost determinată, să presupunem, la un moment dat, de către un analist ideal. Sîntem siguri, *a priori,* că acest savant analist, cu toată formula sa ideal de exactă, nu ne va putea spune ce va face tînărul la un anumit moment, peste două zile. În timp ce, dacă tînărul este licean, ar fi de ajuns să se cunoască bine programele și orarele școlare, pentru a determina aproximativ ce va face el în anumite momente, nu numai două zile mai tîrziu, dar chiar după un an sau mai mult. Aceasta înseamnă a spune că *formula fiziologică sau chimică,* chiar ideal de exactă, a *organismului nu are nici o valoare explicativă în ceea ce privește actele sociale pe care individul va trebui să le efectueze; că formulele sociale sînt singurele care au această valoare* și că alături de ele orice formulă chimico-fiziologică este secundară

[96] *Les actes et aptitudes*, p. 231.

și inutilă, fiindcă ea însăși este determinată de formula socială [13]. Dacă această formulă socială ar fi fost alta, activitatea fizică și fiziologică ar fi fost și ea alta. Cazurile sînt prea semnificative prin ele însele pentru a mai insista. Este evident că timp de un an, sau mai mult, *formula determinismului biologic al actelor* tînărului din exemplul de mai sus *este predeterminată în formulele programelor școlare*. Dar este tot atît de adevărat că aceasta presupune ca tînărul să aibă parametrii fiziologici normali, stările de boală fiind deci exceptate, sau, pentru a întrebuința cuvintele lui Claude Bernard, aceasta presupune *determinismul* libertății morale. S-ar putea înțelege atunci de ce moraliștii și sociologii au trebuit să neglijeze și pînă la un punct să se debaraseze de determinismul biologic al dnilor Le Dantec, Maudsley etc.

În acest sens a putut spune dl Boutroux, pe bună dreptate, că „departe de a dăuna libertății noastre, mecanismul (biologic — *n. ed.*) o face eficientă“[97].

Legea generală pe care am dori să o degajăm din aceste fapte a fost întrevăzută, de altfel, și de dl Espinas. „În loc de a încerca să explicăm conștiința prin organismul material, am fi mai degrabă tentați să explicăm organismul material prin conștiință“[98]. Cu alte cuvinte, aceasta înseamnă că în limite date, normale, determinismul biologic sau chimic, departe de a avea el ultimul cuvînt, cum se crede adesea, este subordonat determinismului social.

Să încercăm să examinăm lucrurile mai îndeaproape, pentru a vedea ce trebuie să înțelegem prin aceasta. Mai precis, în ce condiții determinismul biologic se lasă dominat de determinismul social? Sau, mai bine zis, în ce condiții lumea palpabilă a fenomenelor biologice se lasă dominată de lumea epifenomenelor? Fără îndoială că pentru ca un complex de raporturi sociale să poată determina mișcările corpului este de primă necesitate ca acest corp să fie maleabil în cel mai înalt grad. Inflexibilitatea înlănțuirii proceselor sale fiziologice ar exclude absolut orice determinare provenind din raporturile so-

---

97 *De l'idée de lois naturelles*, p. 133.
98 *Des sociétés animales*, Paris, Alcan, 1877, p. 361.

ciale. Libertatea morală și determinismul social, care constituie contrapartea științifică a libertății morale, presupun că înlănțuirea proceselor chimico-fiziologice nu este rigidă, fixă, ci plastică și maleabilă, fiindcă tocmai această plasticitate predispune determinismul biologic la influența raporturilor sociale exterioare și la formula lor devenită un epifenomen de conștiință. Într-adevăr, dacă procesele chimico-fiziologice sînt imuabile ca atare, înlănțuirea lor nu are însă nimic rigid, același proces fiziologic și chimic ar putea fi urmat și satisfăcut de orice alt proces fiziologic și chimic care face parte dintr-o categorie de procese analoage. Pe scurt, înlănțuirea proceselor chimice, de exemplu, nu este fatală, căci o aceeași compoziție chimică se poate combina în mii de feluri.

Acesta este motivul pentru care mișcările corpului nostru nu sînt determinate în mod fatal, consecventul de către antecedent, ca în cazul mecanismului instinctual, „unde actele complicate și multiple se desfășoară în serie regulată", forma lor fiind „determinată de organizarea"[99] rigidă a corpului. Într-adevăr, altfel stau lucrurile pentru un instrumentist care descifrează o bucată muzicală, de exemplu. Înlănțuirea gesturilor sale nu este deloc predeterminată de constituția sa fiziologică, ci de notele muzicale (exterioare) pe care le are în fața sa. Aceasta înseamnă că *nu proceselor chimice și biologice care se desăvîrșesc, la un moment dat, într-un individ dat, le revine determinarea proceselor care trebuie să aibă loc imediat după aceea; dar că complexele de raporturi sociale exterioare sau substituenții lor interiori sînt aceia care determină sensul și formula proceselor chimice și biologice.*

Deci, această nedeterminare fiziologică relativă este premisa determinismului social, acest *lapsus* va trebui el să-l umple. Este de la sine înțeles că dacă actele corporale ar urma unele altora în mod fatal, printr-o înlănțuire riguroasă și rapidă a proceselor fiziologice, așa cum se întîmplă de obicei la animale, determinismul social ar fi de neconceput. Tot atît de evident este și faptul că realizarea acestui determinism social nu se efectuează

[99] Ch. Richet, *Essais de psychologie générale*, p. 87, 88, 89.

decît pe măsură ce plasticitatea, acest mod de determinism biologic, crește, și vom vedea îndeaproape care sînt condițiile plasticității, ale indeterminismului fiziologic relativ.

Pentru moment să constatăm, cu dl de Greef, realitatea efectivă a acestei plasticități, pe care el o exprimă astfel: „Compoziția foarte complexă și de o mare mobilitate a organelor noastre explică cele mai uimitoare facultăți de organizare și de reorganizare“[100]. Același este și modul de a vedea al dlui Wagner. „Ceea ce se schimbă cu ușurință în noi, spune el, sînt acele aptitudini, acele tendințe care fac din noi o ființă socială. Tocmai pentru că sînt mai complexe, ele trebuie să se modifice cu mai multă rapiditate decît celelalte. Or, în această parte a naturii noastre își au rădăcina dreptul și morala“[101].

Nu este greu de văzut că partea cea mai maleabilă a naturii noastre este creierul, și cu deosebire scoarța corticală. „Această materie cenușie a scoarței corticale reprezintă substanța cea mai instabilă și plastică, spune dl Baldwin, și în organizarea acestei materii își au originea acțiunile noastre dobîndite“[102]. Să amintim, pe de altă parte, ceea ce am mai spus, anume că raporturile sociale nu pot deveni o forță determinantă decît transformîndu-se într-un act de conștiință și, implicit, *într-un act cerebral fiziologic*. Așa stînd lucrurile, în măsura în care actele de conștiință reproduc în mod concret raporturile sociale imateriale, iar aceleași acte de conștiință, motivele „logice“ și „morale“, au un suport material în cerebralitate, cele două determinisme, biologic și social, se apropie și se întrepătrund în individul moral. Deci, după cum se pare, dualitatea și opoziția dintre biologic și social se reduc la dualitatea cerebralului cu restul organismului. Aici, în creier, socialul se materializează, iar materialul, biologicul, se socializează sau, cum ar spune dl Durkheim, se spiritualizează[103]. Și pentru dl de

---

[100] *L'introduction à la sociologie*, vol. I, p. 63.
[101] Citat după dl Durkheim, „Revue philosophique“, 1887 (II), p. 43.
[102] Baldwin, *Ethical and Social Interpretation*, p. 62.
[103] *Division du travail social*, p. 386.

Greef, „la un moment dat biologia și psihologia își pierd caracterul individual și capătă un caracter social“[104].

Putem să înțelegem cu atît mai ușor dominația socialului asupra biologicului, cu cît ea aproape se reduce la dominația cerebralității asupra restului organismului. Pe măsură ce puterea de reglare a creierului se extinde la ansamblul proceselor organice care se desfășoară în organism, libertatea morală se împlinește, iar determinismul social trece înaintea determinismului vital. Dar creierul, prin extrema sa plasticitate, se va pune de acord, în mod necesar, cu raporturile sociale delicate și multiple și cu circumstanțele sociale; deci, cu cît va avea o mai mare putere asupra restului organismului, cu atît determinismul acestor circumstanțe sociale va ține în loc tendințele corporale interne, prin urmare, cu atît mai mult determinismul social va regla și va domina determinismul vital. Pentru noi, ca și pentru dl Manouvrier, deci „mediul exterior (mai ales mediul social) joacă, față de creier, același rol pe care îl are acesta asupra restului corpului . . . Influența cerebrală se exercită asupra aptitudinilor motrice, asupra înlănțuirii lor, în aceeași măsură în care influența mediului exterior se exercită asupra aptitudinilor cerebrale“. Există într-adevăr „o corelație anatomică între corp și constituția cerebrală, comparabilă cu corelația dintre creier și mediu. Or, creierul provoacă în organism „eforturi încununate de succes“, la fel cum influența mediului exterior determină eforturi cerebrale care produc asupra actelor și asupra aptitudinilor creierului efecte cu totul analoage“[105]. Acest mod de a vedea îl mai găsim și la Huxley: „Posibilitatea educării este întemeiată, spune el, pe puterea ce o are sistemul nervos de a permite organismului să desfășoare acțiuni voluntare și de a le transforma pe acestea în operațiuni mai mult sau mai puțin conștiente“[106]. Acestei puteri pe care creierul o are asupra organismului Wundt i-a dat o explicație devenită clasică“[107].

---

104 *Introduction à la sociologie*, p. 108.
105 *Les actes et aptitudes*, p. 233.
106 *Physiologie élémentaire*, p. 281—286.
107 *Psychologie physiologique*, I, Paris, Alcan, 1886, p. 228—252, capitolul despre funcțiile emisferelor creierului.

Deci corelația dintre creier și organism reproduce corelația dintre determinismul social și creier.

În concluzie, din tot ceea ce am văzut pînă acum rezultă că există într-adevăr o dualitate reală în natura individului, însă această dualitate a fost transfigurată și falsificată de teoriile asupra conștiinței-epifenomen.

Într-adevăr, conflictul dintre determinismul social și determinismul biologic se reduce la un conflict între plasticitatea creierului și rigiditatea relativă a restului organismului, creierul fiind un reprezentant concret, material, al determinismului social imaterial și epifenomenal, iar corpul acela al legilor fiziologice. Cu alte cuvinte, determinismul etico-social se realizează și se măsoară prin plasticitatea și nedeterminarea fiziologicului, mai exact, prin perfecta plasticitate a creierului"[108], prin maleabilitatea relativă a organismului. Determinismul biologic, în raport cu acțiunile sociale ale oamenilor, *nu procură decît simple posibilități*[109], *a căror formă de realizare finală și modificată nu poate fi procurată sau prescrisă decît prin influența circumstanțelor, prin raporturile și situațiile indivizilor, situații și raporturi care constituie determinismul social*. Conflictul între aceste două determinisme provine din aceea că determinismul biologic, prin intermediul instinctelor, tinde să predetermine adesea chiar forma ultimă a acestor *posibilități*, ceea ce ar însemna negarea determinismului social. Cu toate acestea, creierul, prin însuși rolul său, domină restul corpului și, cum el este contrapartea materială a determinismului social, creează acestuia din urmă posibilitatea de a domina sau de a ține în șah determinismul biologic. Dar cum actele de conștiință sînt, pe de o parte, formula concretă a determinismului social și, pe de altă parte, au drept suport creierul, rezultă că, în fond, în concepția celor care neagă realitatea cauzală a conștiinței această negare nu este decît forma inconștientă a conflictului dintre creier și rigiditatea organică. Departe de a fi suprimată, *conștiința* se ridică puternică, prin toată realitatea

---

108 Manouvrier, *Les actes et aptitudes*, p. 231.

109 Guyau, *L'hérédité morale de dl Spencer*, în „Revue philosophique", 1897 (I), p. 315.

socială pe care o conţine, şi impune determinismului biologic controlul şi dominaţia sa.

Două lucruri sînt deci de reţinut, şi anume: mai întîi conflictul teoretic dintre fenomen şi epifenomen este o formulă metafizică şi falsă, supraadăugată unui conflict real între social şi vital, şi apoi că forţa determinismului social, prin urmare a actelor de conştiinţă, derivă din raporturile şi din relaţiile exterioare ce există între indivizii ce trăiesc în societate. Mediul social, grefat pe mediul cosmic, a creat legile conştiinţei, cărora le-a subordonat legile realităţii fiziologice a omului, produs al acestui mediu cosmic.

III

EREDITATE SOCIALĂ ŞI EREDITATE BIOLOGICĂ

Pentru a ajunge să descoperim condiţiile şi cauzele maleabilităţii organice pe care numai determinismul social, după cum am văzut, o permite, trebuie să abordăm problema capitală a specificităţii sociale, opusă specificităţii biologice. Asupra acestui subiect, o serie întreagă de sociologi gîndesc, împreună cu dl Espines[110], că realitatea socială trebuie să fie legată de realitatea biologică, deoarece altfel ea ar rămîne suspendată în vid. Alţii, exagerînd această tendinţă, identifică socialul cu biologicul. Şi unii şi ceilalţi justifică obiecţia capitală pe care le-o aduce dl Bouglé, anume că dacă faptele sociale trebuie să fie legate sau identificate cu fenomenele biologice „nu apare riscul ca, prin aceasta, să se şteargă, în loc să se scoată în relief, specificitatea sociologiei?“[111]. Iată într-adevăr o obiecţie de netrecut, şi dl Espinas, la fel ca şi ceilalţi, nu poate răspunde nimic, decît să afirme că

---

[110] *Être ou ne pas être*, în „Revue philosophique“, 1901 (I), p. 448—460.

[111] *Le procès de la sociologie biologique*, în „Revue philosophique“, 1901 (II), p. 136.

specificitatea actelor sociale constă tocmai în a fi... biologice.

Totuși, ideea de a lega socialul cu biologicul este fără îndoială utilă prin ea însăși, și apare ca fiind de primă necesitate pentru sociologie, cu condiția ca specificitatea socialului să constituie o a doua necesitate tot atît de indispensabilă. Pe de altă parte, credem că obiecția pe care dl Espinas o face dlui Bouglé este, la rîndul ei, întemeiată, în sensul că acesta din urmă lasă socialul fără fundament... Considerînd îndeaproape controversa lor, se poate vedea că există aici o simplă neînțelegere cu privire la una din primele formule ale logicii, anume formula definiției elementare, care conține două elemente: *genus proximum* și *differentia specifica*. Dl Bouglé ignoră pur și simplu *genus proximum*, iar dl Espinas uită *differentia specifica*. Cu totul de acord cu dl Espinas[112], credem că faptele sociale sînt, înainte de toate, fenomene biologice, însă... denaturalizate. Ele au fost supuse unui fel de metamorfoză care le deosebește de faptele biologice propriu-zise, și care le conferă specificitate.

Dar în ce constă oare, la drept vorbind, această specificitate a faptelor sociale? Cum putem ajunge la ea? Iată ce va trebui să aflăm.

Pentru aceasta, ni se pare că trebuie să vedem mai întîi cum s-a ajuns să se stabilească *specificitatea vitalului*, a determinismului biologic în raport cu determinismul fizico-chimic. De acord cu dl Lalande[113], dl Le Dantec spune următoarele: „Fenomenele vieții sînt fenomene chimice"[114], fără nici o altă deosebire decît aceea că au ca proprietate asimilația. „Ceea ce este cu adevărat caracteristic plastidelor în raport cu corpurile mecanice, spune el, este fenomenul chimic al asimilației. Niciodată chimia corpurilor lipsite de viață nu ne semnalează prezența unei substanțe care să crească fără să-și schimbe compoziția printr-o reacție chimică la care participă"[115].

[112] *Etre ou ne pas être.*
[113] *Dissolution*, p. 73.
[114] *Théorie nouvelle de la vie*, Alcan, 1896. *Évolution intellectuelle*, 1898, p. 4.
[115] *Méthode déductive en biologie*, în „Revue philosophique", 1901, p. 45.

El adaugă că „această proprietate trebuie să stea la baza oricărui studiu biologic". Tot ce există ca general în biologie trebuie să se poată deduce din această proprietate[116]. Deci viața este un fenomen chimic care diferă de toate celelalte fenomene chimice prin această proprietate a asimilației, care constituie în același timp determinismul biologic, toate fenomenele vieții trebuind să derive din el.

Ereditatea biologică este însă expresia științifică consacrată pentru acest determinism, din moment ce „ereditatea este tot atît de generală ca și viața pentru ființele inferioare... Se poate spune că este însăși viața, căci aceste ființe nu diferă de corpurile ne-vii decît prin fenomene de ereditate". La fel se prezintă situația și în cazul animalelor superioare, deoarece a considera fenomenele de ereditate ca diferite de fenomenele esențiale ale vieții este „o iluzie pe care analiza profundă a faptelor o face să dispară cu totul". Dl Le Dantec ajunge să considere „viața elementară și ereditatea absolută ca fiind lucruri inseparabile, deoarece dacă există ceva comun tuturor ființelor vii, o proprietate cu adevărat vitală, aceasta este ereditatea absolută"[117]. Este deci evident că viața este un fenomen chimic care are ca „diferență specifică" ereditatea; în plus, „toate fenomenele vieții sînt conduse de legea eredității". Ea reprezintă deci caracteristica esențială a vieții și în același timp expresia determinismului biologic, „cheia fenomenelor biologice". Și dl Lalande are același fel de a vedea, „căci el apropie specificitatea vieții de specificitatea gîndirii, considerîndu-le pe amîndouă ireductibile".

În ceea ce ne privește, trebuie să găsim acum înlocuitorul acestei eredități biologice în cazul determinismului social și al specificității sale. Fără îndoială că din moment ce am admis că faptele sociale sînt înainte de toate fenomene biologice (tot așa cum fenomenele vieții sînt înainte de toate fenomene chimice), care însă se deosebesc esențialmente de ele, credem că faptele sociale trebuie căutate mai ales în fenomenele biologice care nu

---

116 *Évolution individuelle*, Paris, Alcan, 1898, p. 1.
117 *L'hérédité, clef des phénomènes biologiques*, în „Revue générale des sciences", 1900, p. 731, 733.

mai sînt supuse determinismului biologic cel mai general și mai incontestabil, adică eredității. Se pare că, într-adevăr, dacă există fenomene biologice care îndeplinesc această condiție, ele trebuie să aparțină domeniului faptelor sociale și atunci nonereditatea biologică trebuie să reprezinte tocmai caracterul specific al faptelor sociale în general. În felul acesta, am găsit deci elementul principal al definiției determinismului social. Avem de-a face aici cu o nouă proprietate, comparabilă cu aceea care caracterizează fenomenul vieții, ireductibil, ca și ea, la categoria fenomenelor inferioare, așa cum o concepe dl Boutroux[118].

Însă există, după cum se știe, un grup de fenomene biologice a căror ereditate a fost pusă la îndoială. Pentru moment, extensia acestei categorii nu interesează, principalul este că existența ei este în afară de orice dubiu pentru partizanii cei mai exclusiviști ai eredității.

Ne gîndim la problema eredității caracterelor dobîndite. Tocmai pentru că aceste fenomene biologice pot fi considerate ca neereditare, noi le apreciem, de la început, ca fiind fapte sociale. Rămîne doar de demonstrat, într-o manieră acceptabilă pentru toți, caracterul lor neereditar.

Fără îndoială că cei care au respins, în principiu, ideea de *nonereditate* a caracterelor dobîndite au raționat în modul următor: calitățile dobîndite, sau mai degrabă forma lor cea mai slabă, dar superioară, care este gîndirea, dacă „o considerăm ca proprietate a materiei vii“, trebuie să fie transmisibile, „căci ereditatea este o lege a vieții“[119].

Din felul în care privim noi aici această problemă rezultă că acest argument este o *petiție de principiu*. Din moment ce se contestă această calitate pur biologică a caracterelor dobîndite, nu se mai poate susține transmisibilitatea lor ereditară pe temeiul că avem de-a face cu fenomene biologice și că ereditatea este „o lege a vieții“. Deci, teza dlui Ribot asupra eredității psihologice, în

---

118 *De l'idée des lois naturelles*, p. 82—83.
119 Th. Ribot, *L'hérédité psychologique*, Paris, Alcan, 1897, p. 67.

afară de faptul că se sprijină tot pe acest argument, este vulnerabilă și din alt unghi de vedere. Cercetările recente nu au făcut suficient de clar faptul că forma gîndirii depinde direct și exclusiv de o anumită parte a materiei cerebrale. Dimpotrivă, din unele lucrări rezumate de Jules Soury asupra localizării cerebrale rezultă mai degrabă o independență sau o independență vagă și relativă a gîndirii față de creier[120], care nu mai justifică teza eredității psihologice. Același lucru a scos în evidență dl Durkheim, arătînd că existența unor reprezentări „nu depinde de starea centrilor nervoși“ și că „ele sînt susceptibile de a acționa unele asupra celorlalte, de a se combina după *legi ce le sînt proprii“*. „Starea psihică nu derivă direct din celulă, pentru că ea îi este exterioară“, „rezultat al unei sinteze *sui generis*“[121].

Aceeași independență relativă între dezvoltarea mintală și masa cerebrală rezultă și din cercetările dlui Binet. Însă mai recent, în studiul publicat de dnii Vaschide și Vurpas, se poate citi că, în cazul analizei mintale morbide, forma delirului nu depinde în mod exclusiv de tulburările fiziologice, că, în orice caz, explicația fiziologică a acestor fapte nu este suficientă, numai „studiul *condițiilor psihologice* explicînd tulburarea delirantă“[122].

Se înțelege clar ce devine în acest caz argumentul în chestiune. Într-adevăr, dl Ribot ajunge la ereditatea psihologică luînd drept punct de plecare ereditatea incontestabilă a instinctelor și a cîtorva fenomene psihice elementare deoarece, ne spune el, „între formele intelectuale superioare și formele inferioare nu există decît o diferență de grad“[123].

Dar vom vedea imediat unde poate duce acest argument.

Dl Delage a întreprins un studiu aprofundat al problemei și a ajuns la concluzia că ereditatea trebuie studiată nu în abstract, ci pornind de la realitatea faptelor.

---

[120] Soury, *Les fonctions du cerveau*, Paris, 1886, p. 78.

[121] *Représentation collective et représentation individuelle*, în „Revue de métaphysique et de morale“, 1898.

[122] Vaschide et Vurpas, *L'analyse mentale*, p. 85, 88—89.

[123] *L'hérédité psychologique*, p. 66—67.

El s-a convins de acest lucru după ce a observat că speculațiile abstracte asupra acestui subiect nu conțin, de fapt, decît teorii într-adevăr ingenioase, dar și... false.

Conceput teoretic, principiul eredității conduce cînd la ereditatea absolută a tuturor calităților dobîndite, ca la dl Ribot, cînd la negarea absolută a unei astfel de eredități, ca la dl Weismann. Este, probabil, ceea ce a determinat pe dl Delage să se limiteze la examinarea faptelor și să atribuie un rol preponderent „condițiilor ambiante" al circumstanțelor actuale[124] în geneza calităților dobîndite. Cît despre ereditatea lor, el deosebește trei feluri de calități dobîndite: 1) dobîndite prin variații generale înăuntrul speciei; 2) cele dobîndite prin mari variații individuale; 3) în sfîrșit, cele dobîndite prin variații individuale slabe ...[125].

Primele, mai ales cînd se datorează hranei și climei, *sînt transmisibile, cu condiția ca un anumit climat și anume hrană să fie permanente*. Cel de-al doilea tip de calități dobîndite — individuale puternice — *sînt transmisibile în mod cu totul excepțional*. Variațiile individuale slabe — al treilea tip — care deosebesc indivizii morali între ei — *nu sînt niciodată ereditare*[126]. Într-un cuvînt, teoria „cauzelor actuale" poate fi rezumată astfel: *ereditatea caracterelor dobîndite este adevărată numai cînd circumstanțele exterioare care au provocat-o sînt permanente și generale;* în acest fel, ereditatea este în funcție de permanența acestor circumstanțe exterioare.

Deși printr-o metodă opusă oarecum celei a dlui Delage, dl Le Dantec a ajuns cam la aceleași rezultate. Metoda sa, prin excelență deductivă[127], se deosebește de cele analoage ei printr-o obiectivitate și o rigoare științifică cu totul deosebite. După cum am mai văzut, Le Dantec stabilește *a priori* principiul eredității ca fiind caracteristic și esențial pentru fenomenele vieții și explică ereditatea cu ajutorul principiului de corelare care impune

---

[124] *La structure du protoplasme et l'hérédité*, Paris, Reinwald, 1895, p. 777.

[125] *Ibidem*, p. 813.

[126] *Ibidem*, p. 812, 814—816, 817—818, 819—826.

[127] *Évolution individuelle et hérédité*, p. 2, 3, 4.

ca „orice modificare somatică să se reproducă genetic", transmiţîndu-se generaţiei următoare. Totuşi, principiul coordonator pe care dl Le Dantec îl admite, împreună cu principiul *corelării*, se opune acestuia din urmă, căci el cere ca organismul, încă din momentul naşterii sale, *să se adapteze condiţiilor exterioare ale vieţii, cu riscul de a pieri*. Prin urmare, cerinţele corelaţiei, adică ale înlănţuirii actelor interne, sînt împiedicate de principiul coordonării care, privit mai îndeaproape, nu este altceva decît expresia ştiinţifică a principiului plasticităţii organice, ale cărui sens şi condiţii le căutăm.

Or, după dl Le Dantec, *corelaţia*, atotputernică înainte de naşterea organismului, cedează apoi locul *coordonării*. Concordanţa acestor două principii, adică ereditatea absolută care rezultă, presupune un aranjament de circumstanţe exterioare de aşa natură încît să nu împiedice corelaţia; pentru aceasta ar trebui ca toate condiţiile de viaţă ale generaţiei următoare să fie identice sau cel puţin analoage celor ale genitorilor. Aşa este oare? Aceasta este problema eredităţii caracterelor dobîndite şi, în consecinţă, a unei mai mari sau mai reduse plasticităţi organice. Ereditatea pare să depindă, deci, întru totul de mobilitatea circumstanţelor. Însă trebuie să vedem cum poate explica această mobilitate a circumstanţelor maleabilitatea organică.

Autorul cărţii *Théorie nouvelle de la vie* se ocupă în altă parte pe larg de efectele educaţiei asupra centrilor nervoşi. „Educaţia, spune el, are o influenţă considerabilă asupra evoluţiei centrilor nervoşi din punctul de vedere al raporturilor microscopice între neuroni"[128]. Influenţa acestor raporturi asupra manifestării exterioare a activităţii noastre vitale este considerabilă, ceea ce garantează educabilitatea oamenilor. Dl Le Dantec deosebeşte şi el două feluri de caractere dobîndite prin educaţie, unele mai profunde, celelalte superficiale. Pe primele le consideră definitiv dobîndite, prin urmare transmisibile[129], iar pe celelalte ca nedobîndite şi nonereditare. Acestea din urmă sînt rezultatul „unei operaţiuni efectuate o sin-

---

[128] ***Evolution individuelle et hérédité***, p. III şi 190, 114, 186—187, 198.

[129] ***Evolution individuelle et hérédité***, p. 115.

gură dată sau de puţine ori, după fiecare operaţie izolată, *corelaţia*, pentru un moment tulburată, revenind, în cursul repaosului care urmează, la ceea ce era mai înainte“[130]. Este de la sine înţeles că influenţa educaţiei asupra „raporturilor microscopice ale neuronilor“ aparţine acestei din urmă categorii şi prin urmare nu este ereditară. „Faptul de a vorbi englezeşte — ne spune el — nu este ereditar, nu corespunde unei variaţii suficiente pentru ca să poată avea urmări în tot organismul şi să se fixeze, în patrimoniul comun, la toate elementele histologice“[131].

Aceasta cu atît mai mult cu cît chiar caracterele definitiv dobîndite nu sînt transmisibile decît „în măsura în care condiţiile exterioare nu cer o nouă coordonare“. În cazul contrar nu există ereditate, sau există numai o ereditate ireversibilă care, după cum chiar Le Dantec mărturiseşte, reprezintă negarea eredităţii. Din punct de vedere morfologic, educaţia pare să aibă un rol neesenţial, spune el, dar nu este totuşi nulă. Unele diferenţe cu totul minime sînt uneori foarte importante din punct de vedere psihologic[132]. Deci, este clar că nonereditatea se confundă exact cu plasticitatea organică care ne preocupă.

De fapt, după dl Le Dantec, ca şi după dl Delage, variaţiile puternice pot fi uneori transmisibile, însă variaţiile slabe nu sînt niciodată transmisibile. Ceea ce putem desprinde ca element general sau pozitiv, apropiind teoriile acestora, este că ei sînt de acord că ereditatea caracterelor dobîndite este sigură şi incontestabilă cînd circumstanţele exterioare care le-au provocat *sînt permanente sau comparabile* şi că *această ereditate este de neconceput cînd aceste condiţii sînt prea mobile şi, am putea adăuga noi, foarte complexe.*

Dl George Adami, un bine cunoscut biolog englez, priveşte problema eredităţii într-o manieră comparabilă celei a dlui Le Dantec; el distinge două principii analoage principiilor corelaţiei şi subordonării: *ereditatea şi mediul înconjurător*. Ereditatea absolută ar fi efectul structurii

---

130 *Ibidem*, p. 191, 192.
131 „Revue scientifique“, 1901 (II), p. 460.
132 *Évolution individuelle et hérédité*, p. 192, 460—461.

celulelor, conţinute în germen — ideoplasmă —, structură care este determinată de poziţia celulelor, deoarece celulele modificate „reţin modificarea“ în generaţia următoare, „dacă supunerea lor aceluiaşi ansamblu de condiţii este îndelungată sau are o intensitate suficientă“. El merge chiar mai departe: „În măsura în care condiţiile înconjurătoare sînt inalterabile, ideoplasma nu se schimbă, cînd aceste condiţii se schimbă ideoplasma este susceptibilă de variaţie în constituţia sa chimică“. Or, adaugă el, „ereditatea depinde în mod esenţial de constituţia chimică a ideoplasmei“[133].

Acelaşi lucru îl susţine şi dl W. P. Ball: „Ereditatea devine absolut neputincioasă ori de cîte ori se află în conflict cu marele principiu dominant al selecţiei“[134]. Aici trebuie arătat că dl Ball înţelege prin selecţie exact ceea ce dl Le Dantec înţelege prin corelaţie.

După cum se vede, peste tot este vorba de *mai mult* sau de *mai puţin*, ca şi în ereditatea psihologică a dlui Ribot. Numai că, din ceea ce se întîmplă cu *mai puţinul* nu se poate deduce nimic cu privire la ceea ce trebuie să se întîmple cu *mai multul*, şi invers; căci, dacă condiţiile exterioare *mai stabile* provoacă ereditatea calităţilor dobîndite, condiţiile *mai puţin stabile* nu ar putea avea acelaşi efect, din motivul arătat mai sus. Există deci deosebiri de grad, urmate de deosebiri de calităţi ireductibile. În consecinţă, ereditatea instinctelor nu numai că nu poate să confirme întreaga ereditate psihologică, dar ea ar fi mai degrabă, după cum se pare, o dovadă despre contrariu. Deoarece calităţile dobîndite nu se transmit, instinctele se perpetuează inalterabile de-a lungul generaţiilor.

Am văzut care sînt cauzele nonereditäţii calităţilor dobîndite, care se identifică cu ceea ce am numit plasticitate organică; să încercăm acum să urmărim mai îndeaproape problema şi să vedem care sînt condiţiile şi circumstanţele, atît de schimbătoare, care au ca efect plasticitatea organică, şi ce se poate deduce din ele. Fără îndoială, dacă vrem să precizăm circumstanţele relativ

133 „British Medical Journal“, 1899, p. 320, 321, 322.
134 *Les effets de l'usage et de la désuétude*, Paris, 1901, p. 107.

stabile, și pe cele mai puțin stabile, de care tocmai am vorbit, trebuie să distingem pe de o parte condițiile mediului cosmic, pe de altă parte pe cele ale mediului social[135]. Primele nu se schimbă decît în mod constant, sau cel puțin regulat, și avem, cu privire la permanența lor relativă, afirmațiile savanților[136] care se ocupă de ele. Dar cu privire la latura socială există nu numai o variabilitate a condițiilor, dar și o mobilitate complexă, foarte puțin regulată, și mai presus de toate crescîndă. După cum s-a arătat deja, mobilitatea condițiilor sociale crește vertiginos odată cu extensiunea societăților, cu creșterea volumului și a densității lor[137].

În consecință, din cele ce tocmai am conchis cu privire la ereditatea caracterelor dobîndite, rezultă că *modificările fiziologice provocate de condițiile sociale nu pot fi ereditare din cauza instabilității acestora din urmă*, deoarece condițiile generației următoare nu mai sînt aceleași ca cele ale generației precedente. Or, fusese presupus, chiar de la început, că aceste modificări sînt fapte sociale în măsura în care sînt nonereditare; cu atît mai îndreptățiți sîntem acum să le considerăm astfel, cu cît sînt urmarea influenței mediului social. În consecință, caracteristica negativă de nonereditate trebuie să se confunde cu caracterul indispensabil al faptelor sociale, la fel cum asimilația și prin urmare ereditatea sînt, după dl Le Dantec, indispensabile fenomenelor vieții. Putem spune, deci, deocamdată, că nonereditatea este caracteristica esențială, exprimată sub formă negativă, a faptelor sociale și, ca urmare, a determinismului social. Dar să vedem mai îndeaproape cum stau lucrurile. Mai există și alte motive pentru a considera calitățile dobîndite netransmisibile ce provin din mediul social ca fiind fapte sociale?

Trebuie să insistăm mai mult asupra nonereditățîi variațiilor care provin din mediul social, deoarece, după cum se vede, acesta este punctul capital și cel mai greu

---

[135] Duprat, *Les causes sociales de la folie*, p. 22.
[136] Huxley, *Evolution and Ethics*, p. 40.
[137] Durkheim, *Le suicide*, 1897, cap. III, secț. II, *Division du travail social*, cap. III, p. 283—338. De asemenea, dl Bouglé, *Les idées égalitaires*, II, cap. I, p. 92—93.

de acceptat de toți, din cauză că teza contrarie a fost susținută, cu infinit mai multă competență, de dl Ribot și dat fiind că ea este, într-un fel, una din ideile cele mai răspîndite, mai clare și mai verosimile în aparență, după cum a observat undeva dl Manouvrier. Din faptul că fiul moștenește forma nasului de la tată[138], s-a tras concluzia că și ideile pot fi dobîndite pe aceeași cale.

Teza opusă, care este a noastră, a avut pînă acum un număr din ce în ce mai mare de apărători. Cităm cîteva păreri: „Nimic nu este mai puțin sigur, ne spune dl Bouglé, decît transmiterea ereditară pe cale fiziologică a ideilor, a sentimentelor . . .“[139]. Dl Bouglé relatează, în altă parte, că Wundt „tratează ca pe niște romane“ teoriile care „admit încorporarea organică, și prin urmare transmiterea ereditară a ideilor sociale“[140].

Apoi, „însuși progresul științelor naturale, spune tot dl Bouglé, ne invită să explicăm cît mai puține lucruri cu putință prin virtutea ocultă și nesigură a eredității“. La aceste considerații se mai adaugă și aceea, deja menționată, a independenței relative în care se află „funcțiile cele mai înalte ale vieții spiritului“ în raport cu „organismul“, deoarece „se pierde legătura între structura corpului și activitatea spiritului“[141].

Dl Durkheim este de aceeași părere atunci cînd afirmă: „civilizația se eliberează de corp . . ., iar ereditatea este într-o tot mai mică măsură capabilă să-i asigure continuitatea“. Sau: „transmiterea aptitudinilor speciale . . . nu se produce deoarece ea nu s-ar putea realiza decît printr-un echilibru miraculos, care nu s-ar putea repeta“[142]. Nu transmitem descendenților noștri decît un germen nedeterminat. Apoi, ne mai spune el, „la om diferitele aptitudini pe care le presupune viața socială sînt mult prea complexe pentru a se putea încarna în vreun fel în țesuturile noastre, pentru a se putea materializa sub forma unor predispoziții organice. De aici concluzia că

---

[138] Manouvrier, *L'indice céphalique*, p. 234.

[139] *La banqueroute de la philosophie des races*, în „Revue sociale“, 1899, p. 393.

[140] *Procès de la sociologie biologique*, în „Revue philosophique“, 1901, p. 141.

[141] *Banqueroute de la philosophie des races*, p. 292.

[142] *Division du travail social*, p. 347, 357.

ele nu se pot transmite de la o generaţie la alta pe calea eredităţii«[143].

Dar cel care a crezut cel mai mult în nonereditatea calităţilor dobîndite este dl Manouvrier. „Fără îndoială, spune el, generaţiile dispărute ne-au lăsat moştenire gîndurile, odată cu constituţia noastră fizică, dar de aici nu rezultă că aceste gînduri ar fi moştenite odată cu constituţia noastră«[144]. Am discutat mai înainte protestele dlui Kidd împotriva acestei eredităţi[145]. Mai adăugăm opinia dlui Lapouge în legătură cu acest subiect, care şi ea este foarte clară: „Cunoaşterea dobîndită şi efectele educaţiei nu se transmit prin ereditate«[146].

Spuneam că raţiunea noneredităţii acestor calităţi dobîndite este mobilitatea şi complexitatea extremă şi nesupusă unor reguli a mediului social. Într-adevăr, dacă raportăm mobilitatea mediului social la permanenţa relativă a mediului cosmic, găsim o relaţie ce nu se poate compara decît cu aceea care există între mobilitatea organizării cerebrale şi relativa fixitate a restului corpului. În general, putem deci să apropiem ideea complexităţii cerebrale foarte instabile de ideea mediului social foarte mobil, iar rigiditatea relativă a restului organismului de permanenţa relativă a condiţiilor cosmice. Părerea dlui Manouvrier, citată mai sus[147], asupra corelaţiei ce există între mediu şi creier justifică această apropiere. Putem chiar să ne hazardăm afirmînd: *creierul este un apendice organic modelat după imaginea sa de către mediul social*. „Societatea nu seamănă cu un organism, ci mai degrabă cu acel organ singular care se numeşte creier“, spune, de asemenea, dl Tarde[148].

Creierul este un organ pe care societatea mobilă şi complexă a trebuit să-l creeze şi să-l dezvolte şi pe care ea a trebuit să-l adauge organismului ca un mijloc mai sensibil, mai adecvat decît restul, mai potrivit a se adapta noilor condiţii atît de schimbătoare, şi de a adap-

---

143 „Revue de métaphysique et de morale“, 1903, ianuarie, p. 47.

144 *Indice céphalique et la pseudo-sociologie*, p. 237.

145 Vezi mai sus, p. 89—91.

146 *Op. cit.*, p. 105.

147 Vezi mai sus, p. 109.

148 *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1898, p. 127.

ta acestor condiții întregul organism. Considerăm cartea dlui Espinas *Les sociétés animales* ca o posibilă verificare a acestei ipoteze. El stabilește, foarte competent, un raport necesar între „inteligența superioară" a anumitor animale, prin urmare, între creierul lor și „înalta lor organizare socială"[149].

Mai avem însă multe argumente încă și mai puternice decît acesta în favoarea ipotezei noastre. Am avut șansa să descoperim, înainte de a definitiva studiul nostru, o carte abia ieșită de sub tipar, și care conține dovada de netăgăduit a unui fapt care este de natură a conferi ipotezei noastre un adevăr experimental dintre cele mai evidente. Este vorba de o cercetare experimentală întreprinsă de dnii Vaschide și Vurpas asupra unui monstru uman anencefal și pe care autorii o încheie cu aceste rînduri revelatoare: „Creierul pare a fi un organ de *perfecționare*, extrem de util pentru buna funcționare a organismului, însă nu *indispensabil* pentru o viață psihobiologică rudimentară"[150]. Nu se află oare aici *dovada crucială* a tezei noastre? Creierul, cum am văzut deja, este instrumentul determinismului social, iar acum avem dovada că acest determinism l-a provocat; ni se demonstrează prin fapte că creierul nu este indispensabil vieții biologice, că el nu este decît un organ de perfecționare, făcînd necesară, evident, viața socială.

Oricum ar fi, cele două realități esențial diferite prin gradul lor de stabilitate — realitatea cosmică și realitatea socială — se reflectă în omul social concret. Pe de o parte, organismul a fost modelat într-un mod relativ rigid de către mediul cosmic. Mediul social complex și mobil, pe de altă parte, a supraadăugat ulterior organismului un creier dezvoltat, pentru a se adapta condițiilor și necesităților sale, cel puțin tot atît de presante ca acelea ale mediului cosmic. „Omul s-a născut, ne spune dl Baldwin, într-un sistem de relații sociale, așa după cum s-a născut într-o anumită cantitate de aer. După cum crește fizicește «respirînd» aerul, se dezvoltă din punct de vedere intelectual «respirînd» mediul social".

149 *Des sociétés animales*, p. 334—335.
150 *Essais sur la psychologie des monstres humaine*, Paris, Rudeval, 1903, p. 48.

Însă „influența mediului fizic este biologică și privește organismul“[151].

Creierul nu face decît să reproducă conflictul între instabilitatea mediului social și rigiditatea mediului cosmic, căci el este reprezentantul primului, cu sarcina dificilă de a-l concilia cu exigențe ale celui de-al doilea, cristalizate deja în restul organismului. Această sarcină devine cu atît mai grea cu cît societățile civilizate tind să pătrundă și să se dizolve într-o societate universală. Mobilitatea și complexitatea care rezultă de aici sînt *extraordinare*, însă creierul trebuie să le adapteze organismului, cu riscul de a pieri altfel, și de aici provine puterea sa absolută asupra restului organismului. El datorează această putere perfectei sale plasticități, care reflectă mobilitatea socială. Trebuie să admitem, împreună cu dl Baldwin, că „legătura între întregul social și individ“ constă în „această plasticitate“[152].

Adevăratul conflict între determinismul social și determinismul biologic se reduce deci, în ultimă analiză, după cum am mai văzut deja, la conflictul între rigiditatea organică, a cărei expresie științifică este ereditatea, și plasticitatea cerebrală, de asemenea organică, a cărei formulă rămîne să o găsim. Acum trebuie să vedem cum plasticitatea sau mobilitatea cerebrală, care reflectă mobilitatea mediului social, poate combate și dizolva rigiditatea organică, efect al imobilității fizice. Ceea ce poate să pară dificil, paradoxal chiar. Cum poate socialul mobil să lupte, de fapt, împotriva rigidității mediului cosmic, a cărui influență este fixată în instincte?

Însă, ni se spune, „toate cerințele recente ale vieții sociale și morale îl supun pe om dezvoltării controlului lui personal, îl obligă să devină docil, renunțînd la *comportarea violentă impulsivă* . . ., ceea ce antrenează un fel de *sacrificare a instinctului*“. Aceste cerințe ale vieții sociale sînt susținute de o serie întreagă de *sancțiuni*, pe care le examinează dl Baldwin, și care sînt sancțiuni pe-

[151] *Social and Ethical Interpretation*, p. 61.
[152] *Interprétation sociale et morale*, ediția franc., Paris, Giard, 1899, p. 208.

dagogice, convenţionale, civile, morale, religioase etc.[153]. Admitem de asemenea, împreună cu dl Guyau, că educaţia şi mai ales sugestia, care este mijlocul ei de a acţiona, „creează instincte artificiale, *capabile să echilibreze instinctele ereditare şi chiar să le înăbuşe*“[154]. Forţa educaţiei de a dizolva rigiditatea organică a instinctelor este recunoscută chiar de dl Le Dantec. „Ereditatea caracterelor dobîndite, spune el, este adevărată *atît timp cît educaţia nu a modificat-o*“. Şi mai departe: „caracterele dobîndite prin educaţie ar putea *să corecteze* şi poate chiar *să facă să dispară* în mare parte diferenţele de origine“, căci „educaţia poate avea în anumite cazuri o influenţă *comparabilă* aceleia a eredităţii, sau chiar *superioară* ei“[155]. „Moralitatea, spune Guyau, este eliberarea de instinctele animale şi de orice pasiune violentă“[156].

„Eforturile pe care oamenii morali le fac pentru a atinge scopurile morale, dacă nu au suprimat, au modificat radical impulsurile organice“, ne spune Huxley[157]. De acord cu Huxley, dl Lapouge ne va spune, la rîndul său, că „perversiunea instinctului (reproducerii) este fructul unei lungi şi severe selecţii practicate prin înlocuirea abstinenţei cu datoria faţă de specie, în precepte ale religiei şi ale opiniei“[158]. Se ajunge astfel ca, la om, „coordonarea unor aptitudini elementare să-şi piardă constanţa şi... siguranţa transmisiei ereditare...; creierul omenesc este mai mult decît toate celelalte un fel de *tabula rasa*“[159]. Rezultă deci că „cerinţele“ unei societăţi în expansiune se opun rigidităţii organice şi o fac să slăbească, obligînd-o să cedeze în faţa sancţiunilor de tot felul. Dar toate acestea ne fac să considerăm caracterele dobîndite, sub presiunea vieţii sociale, şi netransmisibile ca pe adevăratele fapte etice şi sociale.

Ce dovadă mai pertinentă s-ar putea aduce în favoarea deosebirii de natură între determinismul etico-social

---

153 *Social and Ethical*, p. 404, 445.
154 *Hérédité et éducation*, p. XV.
155 *Évolution individuelle et hérédité*, p. 192, 280.
156 *L'hérédité morale de Spencer*, în „Revue philosophique“, 1879, p. 312.
157 *Evolution and Ethics*, p. 206.
158 *Ibidem*, p. 191.
159 Manouvrier, *Actes et aptitudes*, p. 235.

și determinismul biologic? *Dacă morala ar fi un fapt natural stricto sensu, ea nu ar mai avea nevoie de sancțiuni și de intervenția educației,* deoarece pentru lucrurile naturale, ca înmugurirea plantelor, de exemplu, nu a existat niciodată vreo sancțiune. Ce dovadă mai evidentă decît aceste sancțiuni că morala nu poate fi naturală?

Însă acțiunea dizolvantă a vieții sociale se face simțită tot atît de eficace pe o cale ocolită. Într-adevăr, dezvoltarea societății generează unele fapte care obligă ereditatea să se întoarcă împotriva ei însăși. Diferitele varietăți ale speciei umane, delimitîndu-se sau amestecîndu-se unele cu altele, calitățile lor diferențiale tind să se neutralizeze chiar în virtutea legii eredității. „Metisul, afirmă dl Lapouge, nu se simte obligat să perpetueze o singură rasă. El nu ar avea de perpetuat o rasă, ci două, sau mai multe, adică *imposibilul*"[160]. Și apoi, după cum a arătat Galton, „particularitățile unui individ, oricît ar fi de importante, sînt reduse la zero în generația următoare", căci „ele sînt respinse prin media particularităților tuturor strămoșilor". Galton consideră acest fapt ca o lege: *legea regresiunii*[161], *care elimină diferențele existînd între un om și media semenilor săi.* „În virtutea diviziunii crescînde a muncii, a diferențierii la fel de crescînde a mediului social", coordonările de aptitudine „diferă și ajung, în procesul eredității, la o dislocare mereu reînnoită de aptitudini stabilite în fiecare individ sub influența condițiilor sale de mediu; se înțelege astfel că moștenirea fiecăruia este limitată la aptitudinile elementare și că copilul este cel mai lipsit de atari asociații fixe"[162]. Astfel, dezvoltarea mediului social, prin educație și prin sancțiunile cărora aceasta le dă naștere, sfîrșește prin a zădărnici efectele legii esențialmente organice a eredității. Legăturile organice, instinctele, sînt în acest fel dizolvate, iar corpul devine maleabil și docil la injoncțiunile creierului. Trebuie deci să reținem că educația, sugestia și sancțiunea ridică un obstacol în fața legii eredității organice, neutralizîndu-i efectele, și că ele sfîrșesc chiar prin a o înarma împotriva ei înseși. Astfel că, dacă

---

160 *Op. cit.*
161 *Natural Inheritance*, London, 1889, p. 194—196.
162 Manouvrier, *Actes et aptitudes*, p. 235.

mai este ceva care să se transmită, aceasta este perfecta plasticitate care rezultă, adică imposibilitatea acestei moșteniri de caractere dobîndite în viitor.

Pe de altă parte, trebuie să amintim că nimeni nu a atacat mai mult caracterul ereditar al formelor intelectuale superioare decît însuși dl Ribot. La monografiile sale despre voință și memorie, devenite clasice, recurgem ca la un argument suprem în sprijinul tezei noastre. Într-adevăr, dl Ribot a stabilit că funcțiile inteligenței, care „s-au născut ultimele", sînt „primele ce degenerează"[163]; că o stare complexă are mult mai puține șanse să se producă și să dureze; că „dizolvarea actelor voluntare și achizițiile memoriei" urmează o lege logică ce merge de la cel mai recent și de la cel mai complex la cel mai puțin complex și mai puțin recent sau de la instabil la stabil", pentru că oricît de precise și intense ar fi aceste amintiri și aceste acte de voință „ele au un minimum de organizare"[164]. Tot ceea ce spune dl Ribot cu această ocazie rezumă oarecum tot ce am spus noi împotriva eredității psihologice. Dacă amintirile se șterg așa de repede încît nu pot fi conservate nici chiar în timpul vieții individului, cum ar putea fi ele concepute ca transmisibile pe cale psihologică din generație în generație? Dacă un accident oarecare al vieții curente poate să ne facă să pierdem ușor aceste amintiri, cum ne-am putea imagina că actul procreării ar putea avea consecințe mai puțin profunde asupra acestei amintiri, care trebuie să devină calități dobîndite în generația următoare?[165].

În afară de faptul că creierul este prea instabil în detaliile constituției sale și că are o origine mai degrabă socială, trebuie să spunem, împreună cu dl Bouglé: „calitățile spiritului sînt opere de artă fine și complexe care mor, fără îndoială, odată cu artistul"[166]. Trebuie să mai recunoaștem, împreună cu dl Manouvrier, „că dacă uzajele gîndirii ar fi moștenite de descendenți, aceștia ar

[163] *Maladies de la volonté*, Paris, Alcan, ediția a 11-a, p. 161.
[164] *Maladies de la mémoire*, Paris, Alcan, ediția a 12-a, p. 47—94.
[165] Durkheim, *Division du travail*, p. 345.
[166] *Le régime des castes*, în „La Grande Revue", 1899, p. 348.

risca să fie stînjeniţi deoarece, obligaţi să se adapteze la combinaţii de circumstanţe variabile la infinit, ei s-ar găsi chiar din tinereţe în situaţia de a fi la fel de incapabili de readaptare ca şi bătrînii"[167]. Potrivit tezei contrare, „organismele" ar trebui să fie cu adevărat „imposibil de manipulat", căci ereditatea ar tinde „să facă din uzaje nişte stereotipuri şi să transforme raţiunea în instinct"[168].

Acestea spuse, devine inutil să insistăm mai mult asupra motivelor care justifică teza plasticităţii organice, sau mai bine zis teza *noneredităţii* calităţilor dobîndite sub influenţa mediului social. Trebuie să considerăm de pe acum, în mod definitiv, că această *nonereditate* este expresia, sub o formă negativă, a caracterului esenţial al faptelor sociale şi al determinismului social şi că ea constituie acea *differentia specifica* a socialului, la fel cum asimilaţia şi prin urmare ereditatea constituie acel *quid proprium* al vitalului. Şi trebuie să notăm că ereditatea (sau asimilaţia) nu este decît expresia pozitivă a acelui caracter vital esenţial care este nondistructivitatea materiei vii, ca un compus chimic definit, „ori de cîte ori ea reacţionează", căci pentru orice compoziţie chimică alta decît plasma „cantitatea scade mereu"[169] în timpul acestei reacţii.

Socialul este un biologic *netransmisibil* prin intermediul generaţiei, tot aşa cum biologicul este un chimic *nedestructibil* prin vreo reacţie.

Astfel, conceput într-un mod ştiinţific, determinismul social este nu numai diferit, dar este chiar opusul, negaţia determinismului vital, aşa cum am văzut deja mai sus.

Pentru a obţine formula care să exprime afirmativ determinismul social, nu avem decît să ducem analiza faptelor puţin mai departe. Printre calităţile dobîndite există unele care sînt, după cum se ştie, de cea mai mare valoare practică şi a căror pierdere — dat fiind că ele

---

167 *Indice céphalique et pseudo-sociologie*, p. 337.
168 W. P. Ball, *Les effets de l'usage et de la désuétude*, p. 112, 129.
169 Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, p. 88—89.

sînt prin definiţie trecătoare — ar fi cu adevărat o nenorocire, tot atît de ireparabilă pe cît de inevitabilă, pentru generaţiile viitoare.

Însă lucrurile se petrec în societate de aşa manieră, încît se evită un asemenea mare neajuns, din moment ce achiziţiile utile se conservă prin mijloace exterioare durabile. Achiziţiile intelectuale, prea mobile prin ele însele, se încrustează în acest fel, după cum am mai spus-o, în lucruri materiale exterioare. Această încrustare exterioară se realizează la o scară cu atît mai variată cu cît conţinutul cerebral devine mai complex şi prin urmare mai instabil. Se formează astfel, în afara indivizilor, „creiere" uriaşe, care sînt bibliotecile în care s-au fixat pentru totdeauna, ca printr-un mecanism cinematografic, principalele achiziţii intelectuale ale creierului întregii omeniri.

Împinşi de o idee dominantă, care îşi împrumută forţa de la curentele sociale sau de la necesităţile practice, acţionăm asupra mediului exterior şi încrustrăm în el achiziţiile noastre sub forma unor lucrări de artă şi de manufactură. În acest fel, s-a produs un fapt nou: calităţile dobîndite care la animale şi la oamenii ce trăiesc în grupuri mici se imprimă în organismul lor, transmiţîndu-se prin ereditatea fiziologică, la oamenii civilizaţi ele se încrustează în ceva fix din exterior şi prin acest ceva exterior şi durabil ele se trimit generaţiilor viitoare.

Astfel s-a format, alături de ereditatea fiziologică, care creează instinctele, o ereditate exterioară care se numeşte *tradiţie*[170], scrisă sau orală, şi care produce în acest sens rezultate analoage celor produse de către ereditate. Este tocmai ceea ce exprimă dl Espinas, spunînd: „Artele sînt pentru fiecare societate ceea ce sînt instinctele pentru fiecare specie animală"[171].

Dl Weismann a văzut foarte bine aceasta, atunci cînd a spus că „trăsătura care marchează cel mai profund diferenţa dintre om şi animal este că omul posedă o tradiţie". Mersul acestei dezvoltări (a muzicii) nu se bazează

---

[170] Giddings, *Principes de sociologie*, Paris, Giard, 1897, p. 133—139.

[171] *Philosophie sociale du XVIIIe siècle*, Paris, Alcan, 1898, p. 8—9.

— ne mai spune tot el — pe o modificare a naturii noastre înnăscute"; cauzele sînt, „mai întîi, perfecționarea treptată a pianului, care este de asemenea un efect al tradiției"[172]. Aceeași este și părerea dlui Vaccaro în legătură cu deosebirile de esență dintre om și animal: „La animale, spune el, adaptarea se înfăptuiește numai datorită unui proces de modificări organice și psihice care nu se extinde în afara corpului. La om, dimpotrivă, alături de acest proces, mai rămîne un altul, artificial, care constă din modificări imprimate naturii exterioare, din aparate și instrumente separate de corpul său"[173]. Dl Ward, la rîndul său, nu ne spune, oare, că „armele și instrumentele tuturor animalelor sînt părți din ele însele, iar cele ale omului sînt produse mecanice și rămîn părți ale mediului fizic"[174]. Aceeași idee se regăsește tot atît de clar la dl Bouglé: „De la cuvînt pînă la carte... există, spune el, mii de lucruri sociale în care se încarnează, în afara organismelor individuale, ideile grupului...; așa este natura realităților sociale"[175]. Teza sociologică a dlui Simmel reprezintă, de altfel, expresia sau punerea la punct a acestei idei ridicate la rangul de concepție generală. „Există societate, spune el, peste tot unde *interacțiunea* s-a condensat într-un corp care se distinge ca fiind social... și care nu constă numai dintr-un fapt subiectiv", căci cu acest corp ia naștere „o formă obiectivă care este independentă de persoanele care iau parte la realizarea ei"[176].

Deci, în fața eredității fiziologice, care constituie determinismul biologic cu întregul său cortegiu de instincte și de *luptă pentru existență,* există *ereditatea tradiției,* această ereditate exterioară, cu tot cortegiul său de consecințe distincte: artele, educația etc. S-o numim, dacă vreți, pe aceasta din urmă, *ereditate socială.* Reunim în aceste două cuvinte expresia, sub o formă afirmativă și definitivă, a determinismului social, ca deosebit și opus determinismului biologic.

---

172 *Essais sur l'hérédité,* Paris, Schleicher, p. 488—489, 490—491, 508.
173 *Les bases sociales du droit,* Paris, Giard, 1898, p. 444.
174 *Op. cit.,* p. 85.
175 *Procès de la sociologie et la régime des castes,* p. 142.
176 *Über soziale Differenzierung,* 1899, p. 16.

Mult timp am întrebuințat această formulă fără să ne dăm seama că ea mai fusese utilizată, cu perseverență, de către dl Baldwin înaintea noastră, dar am observat, de asemenea, că dl Kidd[177] o folosise înaintea dlui Baldwin. Pe de altă parte, ideea procesului *eredității sociale*, în sensul foarte precis pe care i-l dăm, a fost concepută mult înaintea dlui Kidd de către dnii Weismann și de Roberty și, într-un fel mai puțin clar, ea poate fi regăsită și la Auguste Comte[178], fără să uităm că Herder și Condorcet o luaseră în considerare și vorbiseră despre ea multă vreme în secolul al XVIII-lea. Oare nu Herder separa lumea civilă de restul naturii prin intermediul tradiției?

În literatura sociologică cea mai recentă găsim deseori ideea eredității sociale, deși în mod accidental, însă exprimată foarte clar. „Perpetuitatea sufletului unei națiuni se explică cu ușurință, ne spune dl Bouglé, printr-o *transmitere propriu-zis socială*"[179]. Dl de Greef, rezumînd concepția lui Schaeffle, ne spune că „ideile noi se transmit prin învățătură, prin practică și prin propagandă, *ereditatea socială este mai importantă decît ereditatea privată*"[180]. Asupra acestui punct, dl Manouvrier este tot atît de clar: „Pentru idei și sentimente lucrurile stau cu totul altfel decît pentru «numeroasele trăsături ale feței», deoarece „noi moștenim gîndirea celor ce ne-au precedat, prin tradiție orală sau scrisă"[181]. Însă cel care a insistat cel mai mult asupra principiului eredității sociale este dl Baldwin. Într-adevăr, el deosebește „ereditatea naturală", care ne transmite „instinctele, reflexele fixate, și ereditatea socială — *social heredity* — pe care o datorăm societății".

Ereditatea socială constituie tot ceea ce copilul învață de la tatăl său sau de la mama sa, sau chiar de la un străin. „Aceasta este ereditate, pentru că îi vine de la tatăl său, însă nu este ereditate fizică, deoarece nu i s-a transmis pe cale fiziologică, la naștere"[182]. De aici deose-

---

177 Vezi mai sus, p. 89—91.
178 *Ibidem*, p. 25.
179 *Procès de la sociologie biologique*, p. 141—142.
180 *Transformisme social*, Paris, Alcan, 1895, p. 267.
181 *Indice céphalique*, p. 240.
182 *Ethical and Social Interpretation*, p. 60.

birea categorică ce trebuie făcută, după părerea sa, între natura omenească și natura animală. Omul „are instincte foarte puține și incomplete, însă el poate învăța lucruri noi...; insectele au instincte remarcabile, însă ele nu mai pot învăța nimic". Din acest simplu fapt rezultă confirmarea totală a tezei noastre, deoarece „aceste două genuri de ereditate se află în raport invers unul față de celălalt", și apoi ceea ce se transmite prin ereditate socială „presupune o activitate în care sînt implicate formele cele mai înalte ale conștiinței, o activitate cu totul diferită de cea pe care o implică ceea ce se transmite pe cale fiziologică".

Într-un cuvînt, „există doi factori" în individul social concret, factorul social și factorul biologic. Pentru dl Baldwin, ereditatea naturală se deosebește de ereditatea socială prin „plasticitatea care caracterizează pe aceasta din urmă și prin imobilitate, ce caracterizează pe cea dintîi"[183]. Astfel, dualitatea naturii — nu însă cea specifică vechii metafizici —, care există în individul moral, se desenează în linii din ce în ce mai clare. Să ducem pînă la capăt analiza acestei plasticități, a eredității sociale, și vom înțelege ce stă de fapt la baza acestei dualități și în ce constă ea.

După cum am arătat, transformările ce au loc în individ sub influența mediului social nu se pot transmite pe cale fiziologică din cauza instabilității lor, care reflectă instabilitatea acestui mediu, de unde necesitatea unei transmiteri exterioare sociale.

Această transmitere exterioară dă naștere unor instincte exteriorizate în ceva stabil, și care au în același timp același efect ca instinctele imprimate în organism. Dar, pentru ca această ereditate socială să producă aceleași efecte ca ereditatea biologică, ea trebuie să fie însoțită de un întreg proces de acțiuni intermediare care vor constitui, de fapt, urzeala pe care se va broda viața socială și anume: educația și tradiția, care se realizează prin imitație[184] și prin constrîngere[185] etc. La baza acestor ac-

[183] *Ibidem*, p. 62, 63, 64. De Roberty, *L'Ethique*, IV, Paris, 1900, p. 77—78—80, confirmă acest punct de vedere.
[184] Tarde, *Les lois de l'imitation*, passim.
[185] Durkheim, *Règles de la méthode*, passim.

ţiuni sociale se află *sugestia*, care „este un proces general al determinismului stărilor noastre de conştiinţă", căci „nu există un act al vieţii noastre în care sugestia să nu-şi aibă partea de intervenţie, în care să nu suferim din afară vreun impuls inconştient, însă de care ascultăm"[186]. Guyau a avut şi el o concepţie clară despre relaţia strînsă dintre educaţie şi sugestie ca opusă eredităţii; el spune bine, deşi numai incidental, că „educaţia domneşte mai ales în ordinea morală". „Este greu să se pretindă, spune el, că ne naştem virtuoşi prin ereditate"[187].

„Simţul moral este un produs superior al educaţiei, deci nu se poate vorbi despre intuiţii morale înnăscute"[188]. Ereditatea poate cel mult să confere o anumită maleabilitate creierului[189]. Or, ce este oare educaţia dacă nu „un ansamblu de sugestii coordonate şi *raţionale*"[190], capabile „de a crea *instincte artificiale*" avînd „o putere *comparabilă* cu cea a eredităţii[191]. După cum bine se vede, dacă se duce analiza pînă la capăt, se descoperă că sugestia este actul esenţial cel mai elementar care stă la baza constrîngerii şi a imitaţiei şi ca urmare a întregii educaţii şi tradiţii, care constituie ereditatea socială. Sugestia este cea care dizolvă forţa instinctelor. Rigiditatea organică cedează în faţa acţiunii ei: în consecinţă, prin intervenţia sugestiei mediul social instabil, superficial, poate lupta împotriva mediului cosmic rigid, ceea ce pare imposibil şi paradoxal.

Dar după ce am stabilit că sugestia este actul cel mai elementar al determinismului social, trebuie să vedem şi care este mecanismul efectiv al acestui act, în ce constă forţa sa? Guyau o spune foarte bine: sugestiile trebuie să fie „coordonate şi judecate". Cu alte cuvinte, pentru ca educaţia şi, în consecinţă, sugestia să aibă forţa dizolvantă pe care i-o atribuie Guyau, trebuie ca ele să fie metodice şi permanente. Trebuie să existe ceva rigid, ceva durabil în spatele acestor sugestii „raţionate", pentru ca ele să

186 Docteur Simon, „L'année psychologique", 1899, p. 441.
187 *Hérédité et éducation*, p. 77.
188 *Ibidem*, p. 70—71.
189 *L'hérédité morale de dl Spencer*, în „Revue philosophique", 1879, p. 315.
190 *Op. cit.*, p. XV.
191 *Ibidem*.

fie metodice și coordonate, ceva de unde își trag ele eficacitatea. Care este oare izvorul acestor sugestii?

Ele sînt emise și coordonate de către instituții sociale puternice, unde sînt păstrate ca în niște rezervoare imense. Aceste instituții sînt: Familia, Școala, Biserica, Uzina, Cazarma, Tribunalele etc., tot atîtea tipare gigantice în care trebuie turnată esența vieții biologice a oamenilor trăind în societate[192].

Aceste instituții modelează viața fiziologică care, trecînd prin ele, trebuie să devină socială și morală, tot așa cum ereditatea biologică modelează materia fizică pentru a o transforma în materie vie.

La drept vorbind, persoanele ce reprezintă aceste instituții sînt izvorul acestor sugestii, al căror produs sîntem noi, căci, după cum o spune foarte expresiv prietenul meu savantul Mony Sabin, „noi sîntem produsul organismului nostru și al indivizilor care ne sînt apropiați în diferite feluri“[193].

Oricum ar fi, aceste instituții sînt efectiv adevăratele organe ale Eredității Sociale, ele sînt ca niște acumulatoare ale instinctelor sociale exterioare sau ale celor succedanee de instincte: artele, meșteșugurile, prescripțiile morale etc. Ele constituie deci adevăratul izvor din care își trage puterea plasticitatea cerebrală, necesară pentru lupta împotriva legilor biologice și a rigidității organice. Această forță poate fi numită în termeni sociologici *autoritate;* ea imprimă pecetea socială fenomenului sugestiei. Aceasta înseamnă a spune că sugestia, pentru a fi un fapt social propriu-zis, trebuie să vină din partea unui personaj care să reprezinte una din instituțiile sociale amintite. Este ceea ce a văzut foarte bine Guyau: „Relațiile cu părinții, cu un profesor, un superior, spune el, trebuie să producă sugestii“[194]. Dl Duprat nu face decît să confirme teza noastră cînd afirmă că „un fapt social particular este rezultatul acțiunii exercitate asupra indivizilor de către o instituție socială“[195]. Și mai avem încă de partea noastră, în afară de părerea foarte categorică

---

[192] Durkheim, *Régles de la méthode*, p. II. Espinas, *Les origines de la technologie*, p. 3—8.
[193] Goethe et Hugo, „La Grande France“, 1902, februarie, p. 90.
[194] *Hérédité et éducation*, p. 11.
[195] *Science sociale et démocratie*, p. 53.

a dlui Baldwin, pe aceea nu mai puțin autorizată a dlui Abramowski: „organizarea faptelor sociale subzistă, spune acesta din urmă, în instituții“[196]. Fără îndoială, tocmai această dualitate, sub această formă particulară, a instituțiilor și a instinctelor, a fost subliniată de dl Ward cînd a spus că „în lumea rațională religia se substituie instinctului din lumea subrațională“[197].

Pe aceeași poziție se situează dl Tarde cînd afirmă că „imitația este într-adevăr piatra de încercare a distincției dintre ceea ce este social și ceea ce este vital“. Dl Simmel rezumă aproximativ aceeași teză cînd susține că „societățile persistă“ prin tradiția care decurge din faptul că „în fiecare moment membrii grupului constituie majoritatea, mai puternică decît numărul celor ce intră“, și prin aceasta „este garantată identitatea grupului“, căci această majoritate „asimilează complet pe noii veniți în grup“[198].

Ceea ce reprezintă pentru dl Le Dantec principiul asimilației chimice, sau altfel spus ereditatea fiziologică, care „face ca amiba să fie azi la fel ca ieri“[199], este pentru noi, după cum, de altfel, ne-o demonstrează dl Simmel, *ereditatea socială,* sau altfel spus tradiția, *asimilația* de altă natură, care face, și ea, ca societatea de azi să fie asemănătoare cu societatea de ieri. După cum societatea naturală, mecanică, inconștientă s-a denaturalizat pentru a deveni conștientă, și ca urmare etico-socială, tot așa *ereditatea biologică* s-a imaterializat, s-a dezorganizat și s-a exteriorizat, pentru a deveni *ereditate-tradiție,* transmisiune spirituală, adică *Ereditate Socială.*

De fapt, ceea ce pare a se degaja din ce am văzut pînă acum este că sub acțiunea educației, a sugestiilor „raționale“, a diferitelor sancțiuni sociale, la care trebuie să adăugăm celelalte cauze mai generale, anume mobilitatea circumstanțelor, amestecul raselor, neutralizarea lor reciprocă, ereditatea fiziologică dă înapoi, instinctele se dizolvă și dau naștere la o plasticitate organică care amin-

---

196 *Bases psychiques de la société,* în „Revue Internationale de Sociologie“, 1897, p. 611.

197 „International Journal of Ethics“, ianuarie 1898.

198 *La logique sociale,* Paris, Alcan, ediția a 2-a, p. VIII.

199 „American Journal of Sociology“, 1897—1898, p. 669.

tește de acea *„tabula rasa"* ideală . . . Or, pe măsură ce această ereditate biologică a dat înapoi, ea a dat naștere unei Eredități Sociale care produce efecte contrare celor ale eredității biologice. De aici două consecințe: 1) Pe această *„tabula rasa"*, suficient de plastică, se va constitui și se va *grefa* persoana etico-socială, creație conștientă și intelectuală a eredității sociale, ființa spirituală, însă cu o spiritualitate experimentală, căci ea nu este decît *produsul sau sinteza relațiilor interindividuale, într-o societate organizată.* 2) Odată cu apariția ființei sociale, a persoanei spirituale raporturile *interindividuale* încep să fie conduse de legi etico-sociale, de dreptate și de solidaritate, eliminîndu-se rolul legilor naturale de *supraviețuire*, de *luptă* și de *inegalitate*, care nu au „nici o afinitate, după cum ne spune Huxley, cu scopurile morale". Căci *„Istar-Nature* nu cere nimic decît cîmp liber *for her darling the strongest"*[200]. Și, într-adevăr, în măsura în care este biologică, societatea reprezintă un cîmp liber pentru război, astfel încît dl Tarde a putut spune: națiunile moderne au un caracter organic marcat *în timp de război*. Biologicul urmează legile biologice . . ."[201].

În societatea etică sau pur socială avem un regn nou, cu legi noi, regnul *celei de-a doua naturi*, în mod esențial nereductibilă la prima natură, ale cărei legi nu ar putea nici ele să se reducă la legile acesteia. Într-adevăr, „dacă natura este planta, societatea este altoiul grefat pe ea — spune dl Bouglé — și calitățile altoiului sînt acelea pe care le veți recunoaște în floare, mai degrabă decît cele ale plantei"[202]. Se va înțelege atunci inconsistența teoriilor puse în circulație de „gazetari *profunzi*" și acceptate de semisavanți, a teoriilor materialiste vulgare, cu atît mai grosolane cu cît materialismul este intr-însele mai deghizat, care pretind că talentul sau geniul este *înnăscut*, moștenit ca o calitate fiziologică *naturală*.

Acestui fel de a vedea i s-a opus fără îndoială Stuart Mill, care dorea să edifice „întreaga natură morală a

---

200 *Revolution and Ethics*, p. 205—206.
201 Tarde, *Logique sociale*, p. 132.
202 „Revue socialiste", 1889, p. 293.

omului fără să ceară nici un ajutor de la conștiința intuitivă și nici de la instinctul fiziologic"[203].

Multor cititori li se va părea, poate, că ne-am pierdut timpul pentru a demonstra și a pune la punct un adevăr admis deja de toată lumea. În realitate, lucrurile sînt departe de a sta astfel. Pentru a dovedi cît de confuz și puțin sigur este acest adevăr, trebuie să admitem teza lui Spencer după care omul secolelor viitoare, prin acumularea ereditară a efectelor, a influenței moralizatoare exercitate asupra lui de către societate, va veni pe lume înarmat cu simțul moral instinctiv, după cum se naște astăzi cu simțul durerii și al plăcerii[204]. Or, am văzut că moralul nu este decît efectul retragerii eredității și al dizolvării instinctelor. Guyau ne-a furnizat argumente în acest sens, dar este oare concepția lui despre morală una mai puțin profund biologică? Morala sa este oare altceva decît efectul expansiunii unei vieți depline?[205]. De asemenea, dl Manouvrier, după ce a combătut multă vreme, și cu dovezi evidente, ereditatea actelor și a aptitudinilor, revine spunînd că „mediul acționează în general asupra organismului *conform* cu modul în care acesta este pregătit să reacționeze"[206]. Nu înseamnă oare aceasta a spune că partea cea mai importantă a determinismului actelor noastre — formula lor — revine eredității biologice? Aceste cîteva exemple sînt de ajuns pentru a ne da seama de utilitatea sarcinii pe care ne-am asumat-o prin studiul de față.

Să recapitulăm ce rezultă din această ultimă parte a cercetării noastre. Dualitatea și opoziția efectivă dintre determinismul social și determinismul biologic le-am descoperit sub forma controversei teoretice iscate de problema eredității caracterelor dobîndite.

Deosebind determinismul biologic de determinismul social în examinarea teoriilor curente asupra eredității caracterele dobîndite, considerăm că am găsit pentru prima dată mijlocul de a facilita soluționarea acestei pro-

---

[203] Bagehot, *Les lois du développement des nations*, Paris, Alcan, 1885.
[204] *Principles of Ethics*, 1892, London, p. 128—131, 148—149.
[205] *Esquisse d'une morale*, passim.
[206] *Les actes et aptitudes*, în „Revue scientifique", 1891, p. 231.

bleme biologice și am descoperit, prin aceasta, chiar acel *quid proprium* al faptelor sociale. Într-adevăr, nonereditatea transformărilor suferite de oameni din partea mediului social atît de schimbător nu mai este contestată nici chiar de cei mai convinși partizani ai eredității biologice.

Or, în însăși această nonereditate sesizăm caracterul esențial, acea *differentia specifica* ce deosebește socialul de vital, tot așa cum biologii au găsit în *ereditate* acel *quid proprium* care distinge vitalul de fizico-chimic. Ideea noneredității am exprimat-o, la modul pozitiv, în teza *eredității sociale*. Diferența dintre determinismul biologic și determinismul social constă în aceea că *determinismul social derivă dintr-un ansamblu de instituții exterioare organismului individual, care constituie ereditatea socială*, în timp ce determinismul biologic derivă dintr-un ansamblu de instincte imprimate în organism, care constituie ereditatea biologică.

Determinismul social este deci o formulă exterioară, obiectivă[207]; determinismul biologic este o formulă organică, înnăscută. *Este social tot ce nu este transmisibil și tot ce nu este înnăscut; este biologic tot ce este înnăscut, transmisibil*.

La drept vorbind, opoziția între social și biologic este opoziția între instinct și rațiune, unul fiind efectul organic al condițiilor simple și relativ permanente din mediul fizic, celălalt al condițiilor complexe și al relațiilor interindividuale din mediul social. Această opoziție rezultă din aceea că rigiditatea organică a instinctelor nu permite decît o slabă adaptare la condițiile schimbătoare ale mediului social. care, pe măsură ce se dezvoltă, cer o plasticitate din ce în ce mai mare organismului. Această plasticitate, după cum am văzut, se dobîndește încet și cu greutate, prin dizolvarea instinctelor sub acțiunea corozivă a sugestiei, a sancțiunilor și a instituțiilor sociale.

Odată cu creșterea volumului și a densității sociale, rigiditatea organică, produs al condițiilor permanente ale

[207] Noi ajungem, deci, la o definiție a faptului social care poate fi considerată ca fiind destul de asemănătoare cu aceea dată de dl Durkheim. Cercetarea noastră poate fi însă numărată printre acele cercetări care au menirea să demonstreze legitimitatea punctului de plecare al dlui Durkheim.

mediului fizic, trebuie să cedeze, și se ajunge astfel la acea *tabula rasa* a filozofilor, pe care *circumstanțele și condițiile vieții sociale, raporturile dintre oameni care trăiesc în societate organizată construiesc personalitatea conștientă, spirituală, adică rațională, care devine suportul, agentul și sinteza determinismului social*. Mediul social, adăugat la mediul cosmic, creează și grefează ființa spirituală, inteligența, pe ființa biologică, creație a mediului cosmic. Într-un cuvînt, conștientul și raționalul apar în același timp cu *nonereditatea* calităților dobîndite, adică cu ereditatea socială.

Dar, pentru a ajunge aici, a trebuit să se curețe terenul de teoriile false, pentru ca rigiditatea organică să nu mai fie confirmată şi exagerată de rigiditatea teoretică a eredității calităților dobîndite și a faptelor morale, pe care o făuresc aceia care sînt în așteptarea unei morale instinctive. Este mult mai bine să se fortifice instituțiile sociale și prestigiul lor, singurul izvor al moralității și al socialului, și să nu se mai aștepte nimic de la ereditate și de la instincte, decît butadele morale de felul celor ale lui Nietzsche.

CONCLUZIE

I. CARE ESTE REZULTATUL LA CARE AM AJUNS?

Sperăm că am adus suficiente dovezi, și din mai multe puncte de vedere, pentru a demonstra că determinismul etico-social este o realitate care nu e afirmată nici de legile naturale și biologice, adică de selecția naturală și de instinct, nici de acuzația de epifenomenalitate și nici de legea eredității fiziologice. Formula științifică a determinismului social este ereditatea socială, elementul său concret este actul de conștiință, de rațiune, corespunzînd unui mănunchi de raporturi sociale, adesea materializat într-un obiect exterior, iar legile sale principale sînt *dreptatea* și *solidaritatea*. Creșterea volumului și a densității sociale, doi factori ai constituției grupului social, este cauza determinismului social, deoarece ea face de neconceput ereditatea calităților dobîndite sub influența mediului social. Ereditatea caracterelor dobîndite conduce la anularea legilor biologice și a instinctelor, sau, cel puțin, acestea sînt treptat obliterate pînă la a fi suprimate sau făcute inoperante printr-un act rațional al voinței.

Creșterea volumului și a densității societății este deci condiția și cauza care fac ca *natura* biologică a omului să se *denaturalizeze* și să se *răstoarne*, și care, dizolvînd instinctele, conduc pe om la plasticitatea perfectă a unei *tabula rasa* ipotetice. Dar, odată ajuns aici, omul este *acaparat de condițiile vieții sociale*, de determinismul relațiilor, al raporturilor și al sancțiunilor sociale, care îi dau o formă nouă și grefează pe natura sa biologică o viață și o ființă nouă, spirituală, rațională, acea viață *sui generis* „supraadăugată corpului“ despre care ne vor-

bește dl Durkheim[1]. Această creație socială este „personalitatea artificială clădită de personalitatea naturală"[2], ar spune Huxley, produs al educației, „care constă în a supraîncărca cu o organizare artificială organizarea naturală a corpului"[3]. Într-un cuvînt, socialul este spiritualul și idealul, însă un ideal realist și un spiritual experiențial, căci ce poate fi mai experiențial ca educația și tradiția? Fără îndoială, în acest sens dl Ward spunea că „spiritul este o putere nouă introdusă în lume" și că „toată civilizația este un produs al artei, care este antiteza naturii"[4]. Legătura cauzală ce există între educație și spiritualul etico-social este atît de incontestabilă și de reală, încît a fost remarcată chiar de adversarii determinismului social. „Atît timp cît sufletul a fost privit ca fiind deosebit de corp, influența educației, spune dl Lapouge, a fost privită ca preponderentă..."[5]. Odată cu concepția monistă, „domeniul eredității s-a extins"[6].

Pe scurt, condițiile unei societăți în creștere pun o limită reală în fața legilor și a naturii biologice a oamenilor, pentru a construi, pe baza acestei naturi, o a doua natură, viața spirituală, conștientă și rațională, care este supusă unor legi noi. *Această a doua viață spirituală conștientă este produsul, prin urmare concretizarea individuală a complexului de relații și de circumstanțe sociale în care trăiește omul.* De unde urmează că viața mintală, spiritul, nu sînt, cum se crede într-o manieră vulgară, secreția creierului sau o derivație a raporturilor ce există între celulele creierului; dimpotrivă, rațiunea, *viața mintală, este o derivație exclusivă a raporturilor care există și se creează între indivizii care trăiesc într-o societate organizată și în dezvoltare,* cu alte cuvinte, *o derivație originală a constituției grupului social,* iar nu a celei fiziologice a individului. Pe scurt, *intelectul și conștiința nu sînt un produs al celulei, nici al raporturilor dintre celule, ci sînt produsul raporturilor între indivizi ca unități sociale; spiritul și intelectul nu depind deci de ra-*

[1] *Division du travail social*, p. 386.
[2] *Evolution and Ethics*, p. 30.
[3] *Les sciences nat. et l'éducation*, p. 25—40.
[4] „Mind", iulie, octombrie, 1894; ianuarie, 1895.
[5] *Op. cit.*, p. 105.
[6] *Ibidem*, p. 106.

portul dintre celule, ci de raporturile dintre indivizi; iar spiritul este bogat, mobil, profund, cuprinzător, potrivit întinderii și formei acestor raporturi[7].

Să rezumăm toate acestea în cîteva cuvinte:

1. Omul biologic, sub influența condițiilor extrem de mobile și de complexe ale mediului social în creștere, și chiar în virtutea legilor biologice, care sînt lupta și cucerirea, pierde facultatea de a transmite pe cale fiziologică generațiilor următoare calitățile dobîndite în aceste condiții și o înlocuiește prin *Ereditatea Socială.* Sau, ceea ce mai poate transmite această ereditate biologică este numai o *plasticitate organică crescîndă,* care face imposibilă orice ereditate fiziologică a calităților dobîndite pentru generațiile viitoare. Consecința este o maleabilitate crescîndă a organismului, care îl face adaptabil la toate variațiile mediului social, cu rezultatul că ereditatea fiziologică a variațiilor organice corespunzătoare devine *de neconceput* și dă naștere acelei *tabula rasa,* acelui *om mijlociu* postulat de către filozofi.

2. Pe această *tabula rasa* vine să se grefeze omul moral sau social, adică rațional; ființa intelectuală sau spirituală, care este tocmai produsul acestor condiții foarte mobile și foarte complexe ale mediului social, pe care-l reproduce și îl rezumă în el și prin el. În el, selecția naturală se schimbă, se distruge și ajunge la dreptatea socială. El devine adevăratul agent al determinismului social.

3. Inteligența, mentalitatea, într-un cuvînt legile morale, conștiința sau psihicul nu sînt o derivație a calității și a constituției materiale a corpului, ci sînt produsul și depind de calitatea și de constituția grupului social, de *raporturile ce există între indivizii trăind într-o societate organizată,* iar nu de raporturile între celulele și țesuturile organismului. Spiritul nu mai este reflexul material al corpului, cum ar dori metafizica materialistă a unui Spencer, Conta[8] sau Büchner[9], de exemplu, ci ex-

---

[7] De Roberty, *Constitution de l'éthique,* Paris, Alcan, 1900, p. 145.

[8] *Fondements de la métaphysique,* Paris, Alcan, passim.

[9] *Force et matière,* passim.

presia organizării supramateriale, metafizice a societății progresive.

Considerăm că primul punct este deocamdată o achiziție importantă a științei. Cu riscul de a părea prea prezumțioși, ne place să credem că ne aflăm în fața unei descoperiri cu un răsunet considerabil pentru sociologie, care va fi, după părerea noastră, cheia problemelor etico-sociale. Este o descoperire care va avea succes, deoarece sînt prea multe discuțiile și curentele de idei ce vor fi de acord cu ea. Este o cheie sigură pentru multe porți închise, în mîinile celor care vor ști să o utilizeze.

Ultimele două puncte le deducem din primele, ele sînt la drept vorbind punctul nostru de sosire, însă vom face din ele punctul de plecare al cercetărilor noastre.

Teza noastră poate fi privită ca o consacrare științifică a tot ceea ce este realmente adevărat în metafizica spiritualistă și în conținutul tuturor concepțiilor religioase, sau, dacă vreți, invers, vom considera faptele, cu adevărat reale, ale concepțiilor religioase și ale metafizicilor dualiste, ca tot atîtea dovezi de netăgăduit în favoarea tezei noastre.

De asemenea, credem că distincția kantiană între sensibilitate și rațiune este de fapt expresia mai mult sau mai puțin clară a distincției făcute de noi între social și vital. Dacă este privit cu atenție, *„imperativul categoric"*, creație a rațiunii purificate de atîta amestec trupesc sau emoțional, nu este oare viziunea anticipată și ideală a ceea ce noi numim determinism social?

Într-adevăr, „imperativul categoric" stabilește tot ce am constatat că presupune determinismul social, anume regresiunea instinctelor, perfecta supunere a corpului și a sensibilității față de rațiune, care a pătruns și a spiritualizat fondul nostru biologic. În plus, el presupune atotputernicia voinței omului atunci cînd aceasta coincide cu „imperativul categoric" sau chiar cu determinismul social.

Să conchidem deci: 1) *selecția naturală* și *inegalitatea* dispar progresiv în cadrul societății, pe măsură ce aceasta din naturală și biologică, cum era la origine, devine morală sau mai bine zis pur socială. *Gemeinschaft*, societatea bazată pe comunitatea de sînge, grupare organică

de origine pur naturală, devine *Gesellschaft*, societatea bazată pe contract, grupare artificială (Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887). Selecția cedează pasul *dreptății, solidarității* morale, inegalitatea naturală se înlocuiește cu egalitatea etico-socială. Urmează de aici că nimic nu este mai eronat decît pozițiile celor care combat, chiar teoretic, această egalitate sub pretextul că nu este naturală, că nu există în natură, și că este, prin urmare, utopică. Dar dacă *egalitatea* este într-adevăr o utopie în raport cu *natura propriu-zisă*, ea este sau va fi reală în raport cu *natura etico-socială* și *inegalitatea* va fi o himeră pentru această din urmă natură.

2) Inconștientul, spontanul dau naștere, odată cu progresul societății, voinței conștiente și raționale. Conștiința, epifenomen inutil și inactiv, devine astfel, o admitem și noi împreună cu dl Fouillée, fenomen activ, determinant. Obiecțiile celor care neagă libertatea, forța determinantă a ideilor și a idealurilor, devin prejudecățile ingenue ale unei științe rău informate, ce se află încă într-o fază de naivitate dezamăgitoare.

3) Ereditatea fiziologică, consecință a rigidității mediului cosmic, se neutralizează progresiv din cauza mobilității și a complexității crescînde a mediului social. Sau această ereditate biologică se reduce la transmiterea către generațiile viitoare tocmai a acestei maleabilități extreme a organismului, care este negarea însăși a eredității. Ea se lasă înlocuită de ereditatea socială și derivatele sale: *Tradiția, Educația.* Altfel, ereditatea ar deveni un obstacol în calea desfășurării vieții biologice și, *a fortiori*, a vieții sociale, care necesită o maleabilitate perfectă. *Instinctul*, produs al eredității fiziologice, se alterează, se dezorganizează și parvine, printr-o progresiune indefinită, la rațiune, produs al eredității sociale. Inutilitatea acestor ipoteze, în mod inconștient materialiste, despre geniu și despre talentul înnăscut este de pe acum în afară de orice îndoială.

Pe scurt, trecerea de la determinismul biologic la determinismul social constă în trecerea de la *selecție* la *dreptate*, de la *spontan* la *conștient*, de la ereditatea fiziologică și de la instinct la ereditatea socială și la rațiune.

Ne aflăm tocmai într-o epocă de *organism contractual*, de *biosociologie*, în care deja biologicul s-a pervertit pe

jumătate în social (Kidd, Fouillée), într-o epocă de tranziție, de dialectică între aceste două determinisme.

Știința, care înregistrează pur și simplu ceea ce este, mai ales trecutul biologic, se află în opoziție cu realitatea determinismului social, care este o realitate a devenirii și a dialecticii, punînd astfel un obstacol serios în calea afirmării acesteia[10]. De unde necesitatea de a opune și de a completa știința printr-o *preștiință*, al cărei principiu de verificare nu poate funcționa doar în prezent, trebuind să fie lăsat pe seama viitorului. Singurul sprijin pe care-l putem oferi acestei preștiințe este atitudinea voluntară a spiritului nostru. Ne aflăm aici într-un caz cu adevărat excepțional, cînd știința se întoarce împotriva realității și o paralizează, în loc să o ajute. Mai ales atunci cînd știința, cum este cazul sociologiei, este încă o pseudoștiință. Dl Adler a dovedit recent acest lucru într-o foarte interesantă discuție asupra raporturilor democrației cu știința socială[11].

Traversăm un moment în care viitorul nu poate și nici nu trebuie să fie dedus în mod rigid din trecut. Trebuie, chiar în interesul științei, să se completeze și să se întărească argumentele incomplete prin aspirații trainice, prin acte de credință. Trebuie să credem în dreptate și în egalitate, chiar dacă nu se poate dovedi suficient realizarea lor; în liberul arbitru al voinței conștiente, chiar dacă nu poate fi încă verificat; în superioritatea morală și intelectuală dobîndite, produs al educației, chiar dacă nu sînt suficient confirmate. În interesul științei viitorului sîntem obligați, în ceea ce privește viața socială, și numai în această privință, să negăm știința de azi, opunînd — printr-un act de credință — justiția socială selecției științifice și naturale, conștiința rațională rigidității organice, educația și rațiunea instinctului și eredității. Numai în acest fel putem realiza viitorul societății și vom ajunge la o epocă cu adevărat socială (Huxley, Durkheim), deoarece acest viitor își trage obligatoriu realitatea și substanța din eforturile noastre con-

---

[10] Bouglé, „Revue de métaphysique et de morale", 1896.

[11] „Revue de métaphysique et de morale", 1896, p. 244 și urm.

ştiente. În această manieră vom oferi ştiinţei viitorului posibilitatea de a înregistra şi de a *verifica* faptele şi legile, posibilitatea ei de a fi.

II. CARE ESTE ADEVARATA SITUAŢIE A PROBLEMEI DETERMINISMULUI SOCIAL?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să vedem ce putem reţine din concepţiile negative sau uşor echivoce despre determinismul social ale dnilor Maurice Bloch, Espinas, Tarde.

Nici unul dintre aceştia nu admite conceptul de determinism social în sensul în care l-am formulat noi. Pentru dl Tarde, în sociologie există „imprevizibilitate absolută"[12]. După dl Bloch, nu există ştiinţă socială, deoarece „nu s-au descoperit legi sociologice". Dl Espinas este, dimpotrivă, foarte convins că există „legi sociale naturale", dar acestea „nu sînt la îndemîna indivizilor"[13]. El mai este convins că previzibilitatea este dificilă, dacă nu imposibilă, „căci fenomenele sociale sînt atît de variabile şi de complexe, încît nu se poate ţine seama de ele", de unde concluzia că individul nu poate nici să determine sau să reglementeze cursul atît de complicat al acestor lucruri.

Dl Espinas este de-a dreptul revoltat de ambiţiile himerice a cîtorva reformatori care vor să reglementeze lucruri atît de complexe şi de schimbătoare ca, de exemplu, „valorile".

În acelaşi timp am putea să arătăm că aprecierile acestor trei gînditori suferă de un viciu de logică, în sensul că ei transformă starea noastră actuală de ignoranţă într-un *ignoramus* definitiv, conchid, pornind de la dificultatea descifrării legilor fenomenelor sociale, datorită complexităţii lor, că nu există asemenea legi sau că individul este neputincios în faţa lor, ceea ce nu mi se pare nici logic şi nici real.

După modesta noastră părere, în starea actuală a cunoaşterii sociale, ar trebui să atribuim complexitatea fap-

---

[12] *La réalité sociale,* în „Revue philosophique", 1901, p. 461.
[13] Articolul citat şi cursul ţinut în acel an la Sorbona.

telor sociale mai degrabă lipsei de previzibilitate și de reglementare, deci faptului că nu avem încă formulate legi sociale, decît să atribuim lipsa de legi și de previzibilitate complexității și iregularității faptelor. Cu alte cuvinte, dacă nu există încă legi sociale, vina este a scepticismului ilogic, a concepției naturaliste și, prin urmare, fataliste, care interzice individului să simplifice și să reglementeze ceea ce este complex și arbitrar, fiindcă este neîndoielnic că această complexitate anarhică a cauzelor sociale se datorează întîmplării, arbitrarului care le domină. Dimpotrivă, dacă am lăsa să intervină voința rațională și rațiunea, hazardul ar fi eliminat, multiplicitatea arbitrară a faptelor sociale ar fi simplificată, regularizată, cunoașterea lor ar deveni accesibilă și, odată cu ea, eficacitatea și voința indivizilor de a le reglementa. Asupra acestui ultim punct dl Espinas nu ne contrazice de fel. Deci, cercul vicios al concepției naturaliste este conturat și închis în felul următor: întîmplarea și acel *laissez faire*, cărora le sînt abandonate faptele sociale, sînt cauza acestei complexități anarhice care le fac inaccesibile cunoașterii, ceea ce exclude eficacitatea voinței, care ar vrea să le reglementeze în mod rațional, de unde rezultă fatalitatea legilor sociale, în afara posibilităților noastre de a le cunoaște, și prin urmare acel *laissez faire* și hazardul.

În definitiv, această fatalitate nu este decît rezultatul leneviei sau slăbiciunii spiritului nostru. Sau, mai degrabă, ea este inventată de savanți și de filozofi, obișnuiți cu metodele obiective, și prin aceasta pasive, care, legitime și adecvate în științele naturale, nu sînt mai puțin false și periculoase în științele sociale. Pentru savanții observatori ce stau de-o parte, societatea nu se poate dezvolta decît în mod spontan, după legi naturale care depășesc voința indivizilor. Nefiind ei înșiși activi, pentru că nu sînt datori să împingă mai departe realitatea socială, le este greu să conceapă rolul voinței raționale a individului social și nu-i costă nimic să o sacrifice legilor naturale.

Din fericire, nu toată lumea împărtășește această concepție naturalistă despre societate. Nici dl Espinas nu îi este fidel, căci el este acela care în acest an ține la Sorbona foarte frumoase prelegeri despre filozofia acțiunii.

Într-adevăr, dacă toată lumea ar aștepta ca societatea să înainteze singură, în virtutea legilor sale naturale, indivizii sociali neavînd nici un rol, am sfîrși prin a ne da seama că aceste legi naturale dispar odată cu ultima voință rațională a ultimului act voit. Aceasta înseamnă că, văzut din exterior, ceea ce pare spontan și natural nu se realizează decît printr-un efort de voință rațională, astfel că ceea ce este natural este suportat de ceea ce este voit și conștient, iar a nega voința individuală rațională înseamnă a nega însăși realitatea socială. Înțelegem atunci pentru ce *realitatea etico-socială se prezintă pentru noi ca o „datorie", pentru ce ea spune „trebuie" în loc de „așa este"*, ca realitatea naturală. Aceasta pentru că realitatea naturală există și se înfăptuiește fără voia noastră și fără noi, în timp ce realitatea socială nu se poate desăvîrși decît prin noi, numai prin eforturile și voințele noastre. Chiar dacă realitatea socială s-ar împlini după legi transcendente, fatale în generalitatea lor, independente de noi, tot ar trebui ca aceste legi „să coboare în noi", pentru a lua forma de volițiune, de efort conștient, deoarece noi îi sîntem agenții și acționăm prin eforturi conștiente. *În nici un caz realizarea legilor etico-sociale nu se poate dispensa de intervenția noastră activă, de eforturile noastre exprimate sub forma unor îndatoriri. Pentru ca ele să existe trebuie să le voim, sîntem datori a le voi. Întreaga lor realitate se trage din voința noastră și constituie fondul îndatoririlor noastre.*

Într-adevăr, după cum la baza determinismului fizic și a determinismului biologic se află ceea ce ignoranța noastră numește „mecanicul" și „spontanul", la baza determinismului social se află *„voitul"* și „conștientul". Materia determinismului social este, cu alte cuvinte, îndatorirea, *voința rațională* a oamenilor sociali. Și astfel *mecanica* lumii obiectelor, sau ceea ce noi numim mecanică, deoarece o vedem din afară, devine *voitul, îndatorirea*, pentru lumea socială, aceea a conștiințelor.

Prin urmare, îi revine voinței raționale sarcina de a formula legi, care trebuie să fie legi sociologice, și să legifereze mersul lucrurilor sociale. Este greu să înțelegem că s-ar putea imagina un determinism etico-social mai presus și în afara acestei voințe, altfel decît ca urmare a erorii fundamentale de a privi natura etico-socială

din unghiul de vedere al naturii fizice și biologice. *Din dorința de a evita antropomorfismul în natura fizică, s-a ajuns la naturalismul fizic în societate.* Dacă antropomorfismul în natură poate fi trecut cu vederea unei științe începătoare, naturalismul *stricto sensu* în lumea morală este însă o aberație logică, o insultă adresată simțului științific al secolului XX. Trebuie deci ca naturalul și moralul să rămînă fiecare în domeniul său.

Nimic nu este mai arbitrar și mai supărător pentru determinismul social decît această atitudine pseudoștiințifică care, descurajînd voința, ucide în germene determinismul social care, predicînd *liniștea* și *abulia* lui *laissez faire*, lovește mortal toate formele de legi și de reglementare, care sînt manifestări ale determinismului social. Poate că în sensul unei opoziții inconștiente față de această negare a voinței ar trebui interpretată *voința de putere* pe care a predicat-o acel mare tiran al intuiției care a fost Nietzsche, ceea ce ar fi suficient pentru a i se ierta acestuia toate rătăcirile și toate prejudecățile de care s-a făcut vinovat. În acest punct s-a întîlnit Nietzsche cu antagoniștii săi, socialiștii, care predică și vor și ei să instituie supremația voinței raționale asupra întîmplării și arbitrarului, voința rațională legiferînd sub diferite forme, moral și juridic, amenințările capricioase ale destinului.

Cum de nu și-au dat seama Herbert Spencer, Leroy-Beaulieu, Maurice Block și toți economiștii ortodocși că predicînd abulia lui *laissez faire* ei combăteau și neutralizau o întreagă realitate care se află în chinurile nașterii; că, în măsura în care nu sînt încă fundamentate previzibilitatea sociologică, legile sociologice unanim admise vina este chiar a acelora care le deplîng absența, opunîndu-se, în același timp, fundamentării lor.

Ca să existe legi, trebuie ca ele să fie legiferate, fiindcă *nu se pot descoperi legile sociologice decît decretîndu-le*. Legile pe care le fac principii și guvernanții, spune sir F. Pollock, vizează, cu mai mult sau mai puțin succes, să introducă uniformitatea de acțiune.

Deci trebuie să spunem, fără teamă de paradox, că adevărații sociologi, care descoperă legi sociale, sînt membrii adunărilor legislative; aceste adunări sînt adevărate laboratoare de sociologie. Însă a legifera și a reglementa

faptele sociale nu înseamnă oare a merge împotriva crezului *laissez faire*, care presupune că acționăm la întîmplare, fără ordine, fără reglementare? Aici se află secretul sarcasmelor cu care adversarii determinismului social, Herbert Spencer și Leroy-Beaulieu, au copleșit *mania* legislativă a vremurilor noastre; căci această manie este într-adevăr realitatea determinismului pe cale de a se înfăptui. Se înțelege, de asemenea, cum se pot scrie zeci de volume de sociologie care, departe de a o face să progreseze, o paralizează fără îndoială pentru zeci de ani.

Dacă a existat o vreme cînd filozofii erau în drept să strige *laissez faire, laissez passer*, acum este rîndul celor care legiferează să pretindă filozofilor: lăsați să acționeze mania noastră legislatoare, lăsați să treacă „regulamentele" și „intervențiile" noastre. De altfel, dacă aplicăm principiul *laissez faire, laissez passer* la tot ce se face, trebuie să-l aplicăm și maniei legislatoare, or, în acest fel, s-ar dovedi că acest principiu admite o excepție în cazul maniei legislatoare, considerată ca fiind nenaturală și periculoasă, ceea ce înseamnă că validitatea principiului este astfel zdruncinată și că el se autodistruge, fără îndoială, chiar prin admiterea acestei excepții, din moment ce principiul cere ca tot ce se face să fie în mod necesar lăsat să fie făcut.

Partizanii lui *laissez faire*, dacă ar voi să fie consecvenți cu principiul lor, n-ar avea decît să-l aplice acestei porniri legislatoare pe care o combat atît, și aceasta va fi ultima aplicație a principiului *laissez faire*.

Să conchidem deci spunînd că adevărata poziție în ceea ce privește determinismul social este următoarea: determinismul social există *în mod virtual*, deoarece creșterea *volumului* și a *densității* societății, care constituie această virtualitate, este un fenomen evident pentru toți observatorii.

Or, am văzut, consecințele sînt, pe de o parte, intronarea conștiinței și a rațiunii, și ca urmare a voinței raționale, în detrimentul instinctelor, pe de altă parte, întronarea dreptății și a solidarității, în dauna luptei și a selecției naturale.

Voința rațională, devenită din ce în ce mai puternică, pătrunde natura biologică și se străduiește să o reglementeze, și în plus să legifereze toate obiectele sociale,

eliminînd arbitrarul și întîmplarea, supunîndu-le principiului rațiunii, pentru a realiza acea previzibilitate asupra căreia scepticismul dlui Espinas se întîlnește cu acela al dlui Tarde. La drept vorbind, virtualitatea determinismului social, realizîndu-se în mod progresiv, nu este altceva decît această manie legislatoare, foarte semnificativă pentru vremea noastră, pe care Spencer, Espinas și liberalii o combat și pe care dl de Roberty o constată și o explică.

Deci, individul rațional — ceilalți indivizi, fiind încă prea biologici, nu au importanță — nu cunoaște și nu mai trebuie să recunoască fatalitatea legilor sociale superioare, pentru că tocmai prin aceea că este rațional el poartă înseși aceste legi sociale, al căror agent este. Fiind rațională și reflectată, voința omului se identifică cu determinismul social și poate prescrie formule eficace realității sociale. Omului îi revine sarcina să aplice rațiunea la lucrurile sociale, pentru *a decreta legi raționale de care toți oamenii chibzuiți vor asculta în mod voluntar.* Poziția determinismului social postulează deci două lucruri: legi raționale, decretate de oameni chibzuiți, și oameni chibzuiți, pentru a asculta în mod voluntar „de aceste legi. De unde necesitatea de a legifera totul" în mod rațional, pe de o parte, și, pe de altă parte, necesitatea de netăgăduit și ineluctabilă a educației sociale, care trebuie să transforme oamenii încă biologici în oameni sociali, și prin urmare raționali.

Cînd totul va fi legiferat și reglementat, totul va fi previzibil, ca în cazul examinat mai sus, cînd cel care cunoaște programele și orarele școlare poate prevedea actele unui tînăr în diferite momente ale vieții sale. Previzibilitatea, piatră de încercare a științei, va fi astfel dobîndită, însă numai în acest fel, pentru sociologie. Diferitele *Coduri*, conținînd regulamente sau tehnici, cum spunea dl Espinas, și toate legile pozitive vor fi capitolele sociologiei viitoare. Legile pozitive se vor identifica cu adevăratele legi sociologice, care, în aceste condiții, se vor aplica cu toată rigoarea științifică a legilor fizice, de exemplu, iar sociologia va fi, numai în acest caz, tot atît de avansată și de pozitivă ca și fizica. Iată pentru ce credem noi că dl Durkheim poate fi considerat ca unul dintre primii și cei mai mari sociologi, fiindcă el a între-

văzut această concepție sociologică și a scos în relief importanța volumului și a densității societății; dl Durkheim este un adevărat fondator al unei științe *ale cărei legi nu sînt însă de descoperit, cum crede el, ci în mare parte de decretat*, căci ele se află încă în pragul neantului, de unde singură *voința rațională* a individului le poate scoate.

Există destule legi sociale care nu ne mai permit să negăm determinismul social, însă *sociologia definitivă, previzibilitatea perfectă nu vor fi posibile decît după realizarea integrală a evoluției sociale.*

Nu se poate dezvălui în întregime o realitate mai înainte ca ea să existe, iar atunci cînd noi sîntem agenții săi, nu putem face mai mult pentru știința socială decît să lucrăm la realizarea efectivă a legilor sociologice.

Trebuie, deci, să conchidem că metoda *activă*, legislatoare, *voluntară* (în oarecare măsură în sensul lui Nietzsche) a democrației, sau chiar a socialismului în general (împotriva lui Nietzsche), este cea mai bună, este singura metodă care poate să ne ducă la legi sociologice complete și la știința sociologiei. În această știință, faimoasa axiomă a lui Comte nu s-ar răsturna devenind: *A putea sau a voi este a prevedea pentru a ști?*

DESPRE ROLUL INDIVIDULUI ÎN DETERMINISMUL SOCIAL

DOMNULUI ION KALINDERU
Președintele Academiei Române

INTRODUCERE

I

Faptul că realitatea socială ascultă de legi comparabile cu acelea ale naturii constituie un postulat al concepțiilor așa-zis naturaliste în sociologie și în morală: se atribuie fenomenelor etico-sociale o necesitate mecanică, iar legilor sociologice rigoarea și rigiditatea caracteristice fenomenelor naturale. Astfel, economiștii au adoptat în mod aproape absolut, în știința lor, atitudinea fizicienilor: ei au căutat în viața economică nu legile evoluției, ci legile unei ordini fixe și imuabile[1]. Ei cred că la fel cum înlănțuirea fenomenelor naturale este independentă de sentimentele și de nevoile umane, combinațiile fenomenelor etico-sociale se realizează independent de indivizi. Dacă faptele naturale, chimice și fizice se produc independent de noi și fără voia noastră de ce fenomenele sociale și morale nu s-ar comporta analog, de ce înlănțuirea lor nu ne-ar fi tot atît de străină și exterioară ca aceea a lucrurilor din natură?

Toate aspirațiile oamenilor, toate dorințele lor, oricît de eficace ar fi, nu ajung să creeze sau să suprime o

[1] Ott, *Traité d'économie sociale*, vol. I, Paris, 1892, p. 56, 58.

singură lege fizică, sau să se opună unui fenomen astronomic: nici o voință sau bunăvoință a oamenilor nu ar fi de ajuns pentru a suprima sau suspenda o lege socială: natura, fizică sau morală, comportă determinismul cel mai inflexibil.

Consecința acestor teze este că individul, chiar cînd acționează în cele mai favorabile condiții, este, în principiu, incapabil să modifice fie realitatea, fie legile sociale. Inițiativa sa nu poate fi decît nulă, autonomia sa iluzorie, libertatea sa de a greși. Presupunînd că individul s-ar bucura de o oarecare autonomie reală, că inițiativa sa ar putea influența într-un fel întemeierea societății și a legilor sociale, știința pozitivă a moralei[2] și a societății[3] ar deveni prin chiar aceasta imposibilă. Ea cere ca fenomenele sociale să fie complet independente de aspirațiile omenești. După părerea acestor autori, ar trebui să concepem faptele sociale ca *lucruri* date în ele însele[4], ar trebui să *desubiectivăm*[5] fenomenele morale pentru a le face științifice, deoarece și fenomenele naturii s-au desubiectivat, atunci cînd au devenit obiectul unei științe adevărate.

Științele sociale vor avea mult de cîștigat dacă vor urma, sau chiar vor imita, dezvoltarea științelor naturale. Obiectivismul este prima condiție a științei, care nu admite considerații individuale. De aceea, pe măsură ce societatea evoluează și sociologia devine realmente o știință, autonomia și inițiativa dispar sau cel puțin devin iluzorii.

Pe de altă parte, această concepție pozitivă și naturalistă a societății pretinde a fi prima și singura care nu ține cont decît de fapte și înfruntă realitatea așa cum este ea. Morala pozitivă nu ascunde slaba considerație pe care o are pentru moralele speculative, filozofice, teologice. Acestea sînt *metamorale*. Morala pozitivă este singura care, în fața lor, poate năzui la numele de știință, deoarece ea singură ia drept punct de plecare faptele și drept

---

[2] Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris, Alcan, 1903, p. 255—260.

[3] Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1895, Paris, Alcan, p. 110—152.

[4] Durkheim, *op. cit.*, p. 20.

[5] Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 31—32.

metodă observaţia fidelă, riguroasă, a acestora. La fel se petrec lucrurile cu toate concepţiile care se pretind ştiinţifice, în istorie şi în sociologie: ele refuză să admită iniţiativa individuală[6].

Sînt aceste constatări atît de exacte şi redau ele realitatea atît de fidel cum se pretinde? Concepţia propusă este cel puţin de acord cu faptele? Se pare că nimic nu dezminte rezultatele şi postulatele acestor ştiinţe pozitive într-un fel mai radical şi mai izbitor decît însăşi realitatea socială. Există oare o mişcare socială mai bine definită şi cu o influenţă mai considerabilă decît mişcarea democratică? Şi această mişcare nu este oare o manifestare a autonomiei şi a iniţiativei individuale?

În societăţile progresive, individul îşi afirmă rolul hotărîtor, creînd legi care trebuie să-l conducă, în timp ce în sociologie i se tăgăduieşte acest rol. El consumă tot atîta energie pentru a-şi revendica drepturile faţă de societate cîtă se consumă pentru a i se contesta eficacitatea eforturilor, prin dogmatismul acelei sociologii care se pretinde pozitivă şi fidelă realităţii faptelor. Printre aceşti observatori scrupuloşi ai faptelor, unii merg pînă acolo încît încearcă să le nesocotească sau să le conteste, în loc să le observe şi să le explice[7].

Este adevărat că sociologia pozitivă studiază fapte pozitive, mai ales societăţile animale, hoardele, clanurile, triburile primitive, care toate sînt societăţi reale, fără îndoială, însă staţionare şi inferioare. De aici trage ea concluzii aplicabile societăţii noastre înaintate, progresive, şi, de asemenea, îi aplică metode şi procedee deja verificate.

Mai întîi, sînt oare valabile astfel de generalizări? Chiar sociologia obiectivă ne-a prevenit împotriva unor astfel de concluzii. Căci „etapele pe care le parcurge succesiv omenirea nu iau naştere unele din altele... Este imposibil să se înţeleagă cum o stare sau o civilizaţie ajunsă la un anumit moment ar putea fi cauza stării care-i urmează. Starea antecedentă nu produce pe cea sub-

[6] Durkheim, *op. cit.*, p. VII.

[7] Espinas, *Être ou ne pas être, ou du postulat de la sociologie*, în „Revue philosophique", 1901 (1), p. 460, 461, 462.

secventă ... De aceea, în aceste condiţii, orice previziune ştiinţifică este imposibilă"[8].

Dl Durkheim reia aici teza susţinută de către Dilthey în Germania. Dar, pe cînd acesta oferea drept singură concluzie acceptabilă pentru inteligenţă respingerea sociologiei, ştiinţă cu titlu pompos — *„stolze Titel"* —, dl Durkheim conchide că este posibilă o sociologie obiectivă şi naturală, tot aşa de ştiinţifică ca orice ştiinţă a naturii.

Spre a ajunge la altă concluzie decît Dilthey [1]*, sociologia pozitivă neglijează o astfel de rezervă. Ceea ce se explică foarte bine prin faptul că ea pleacă de la o categorie de fapte, reale şi acestea, dar nu sociale: fenomenele naturii, obiectul propriu al biologiei şi al celorlalte ştiinţe care n-au nimic de-a face cu ceea ce, în societatea noastră, constituie fenomenele sociale. De asemenea, foarte adesea punctul de plecare al sociologiei pozitive îl constituie ştiinţele învecinate[9], sau chiar toate ştiinţele în general, de unde şi rigurozitatea mai slabă a sociologiei pozitive; pornind de aici, se fac deducţii, aplicaţii imediate la sociologie. Aşa s-a constituit metoda care vrea să desubiectivizeze faptele morale, prin esenţă subiective, pornind de la faptul că ştiinţa fizică a desubiectivat fenomenele fizice care, o ştim prea bine, sînt prin esenţă nesubiective. Criticile nu au lipsit, iar unele au precedat chiar întronarea acestei sociologii pozitive.

Dilthey spunea: „fenomenele sociale sînt inteligibile prin introspecţie; vom putea, pînă la un anumit punct, să le refacem noi înşine, pe baza propriei noastre poziţii, a urii sau a simpatiei, sau a întregului joc al afecţiunilor noastre ... Natura ne este, dimpotrivă, exterioară şi străină, în timp ce societatea este lumea noastră proprie; noi facem jocul ei cu toată puterea naturii noastre, sîntem

[8] Durkheim, *op. cit.*, p. 144—145.

* Notele îngrijitorului ediţiei se găsesc la sfîrşitul volumului şi sînt indicate prin paranteze drepte [ ].

[9] Dl Lévy-Bruhl, de exemplu, în cartea sa remarcabilă despre morală, rămîne aproape tot timpul la punctul de vedere al celorlalte ştiinţe. El nu judecă realitatea morală decît după realitatea fizică, şi punctul de plecare al reflecţiilor sale despre morală îi este oferit întotdeauna de astronomie sau de fizică (a se vedea primele capitole din *La morale et la science des moeurs*).

noi înşine în ea prin trăirile noastre, îi oferim condiţiile şi forţele din care ea îşi construieşte sistemul . . . Eu însumi, care trăiesc şi mă cunosc din interior, sînt o parte a societăţii, asemănătoare cu celelalte părţi"[10]. După Dilthey este greu de înţeles de ce am încerca să aplicăm societăţii în care trăim şi o cunoaştem, pentru că sîntem agenţii ei şi pentru că ea este construită de noi, nişte analogii împrumutate de la lumea fizică şi biologică. „Funcţia, scopul şi structura, care, în lumea organică, nu sînt decît ipoteze", artificii de metodă, pentru a uşura cunoaşterea, „sînt aici experienţe trăite, istoric demonstrabile". Ce ocol inutil pentru a înlocui ceea ce este clar şi trăit în societate prin ideea de organ care o redă, într-un limbaj obscur şi ipotetic[11].

Aceleaşi critici au fost reluate şi dezvoltate recent, în Franţa, de dl Tarde[12] şi de alţi sociologi. S-a spus că este locul să ne întrebăm dacă situaţia noii ştiinţe este întru totul comparabilă cu aceea a ştiinţelor fizice[13]. Sociologia nu poate să imite fizica fără să degradeze fenomenele sociale şi fără să respingă tot ce este specific în ele; prin acest procedeu, în loc de a se lărgi ştiinţa introducînd într-însa esenţa societăţii, se mutilează omul social autonom, liber, subiectiv, pentru a-l face să se încadreze în domeniul limitat al unei ştiinţe fizice.

În plus, sociologii pozitivi nu au greşit ei oare atribuind indivizilor umani, care compun societatea, tocmai acest obiectivism la care nu poate renunţa investigatorul ştiinţific? Caracterul obiectiv al ştiinţelor naturale impune cercetătorului să se menţină în afara fenomenelor pe care le observă şi să lase faptele să vorbească. Sociologul, prin teoriile sale, pare că, dimpotrivă, dă la o parte faptele: individul uman, rolul său şi autonomia sa. La drept vorbind, sociologia, care pretinde că desubiectivizează lumea subiectivă — lume esenţialmente subiectivă prin natura ei —, pentru a o obiectiva după placul său, această ştiinţă pozitivă cade tocmai în eroarea acelor şti-

---

[10] *Einleitung in die Geistwissenschaften*, Berlin, 1884, p. 45.
[11] *Ibidem*, p. 115—116.
[12] *La réalité sociale*, în „Revue philosophique", 1901 (II), p. 457, 470.
[13] G. Belot, „Revue philosophique", 1895 (I), p. 78—79.

ințe care, primitiv, subiectivau, animau lucrurile din natura neînsuflețită. Prin aceasta, ea devine incapabilă să înțeleagă faptele vieții sociale, pe care le „naturalizează", dar pe care le și denaturează.

Putem aștepta de la dezvoltarea ei erori sau rezultate negative, ca acelea care au fost reproșate științelor naturii antropomorfizate și denaturate. Vom vedea, în cele ce urmează, că prin apropierea sociologiei de științele naturii nu o facem să devină o știință pozitivă. Fiind clădite după imaginea științelor naturale, sociologia și morala naturalistă nu puteau decît să denatureze faptele cele mai reale și evidente, ca autonomia și inițiativa eficace a indivizilor.

Această concepție contrazice faptele; dar este cel puțin de acord cu ea însăși? Să examinăm ceea ce s-a numit socialismul științific.

După Karl Marx (ca de altfel și după Spencer și dl Durkheim) [2], obiectul științei sociale este de a găsi o lege generală care să permită să se descopere, în legătură cu trecutul, faptele sociale ale viitorului. Rolul voinței omenești va fi exclusiv de a face trecerea de la trecut la viitor mai rapidă și mai ușoară. Se cunoaște formula după care viitorul se va naște și realiza din trecut. Acumularea mijloacelor de producție în mîinile cîtorva proprietari, în timp ce tot restul societății este redus la mizeria condiției de salariat, și coalizat împotriva acestor predictori, aceste fapte vor face iminentă catastrofa transformării sociale. Nici o voință omenească nu ar putea să o oprească; această transformare este opera procesului istoric, care operează fără indivizi și fără voia lor. Iată concepția materialistă a istoriei; Marx a fost el oare consecvent cu teoria sa și cu el însuși?

Dimpotrivă, nimeni nu a contrazis mai categoric în practică această concepție fatalistă asupra istoriei decît a făcut-o Marx însuși, așa cum s-a observat frecvent[14]. Pentru a grăbi procesul istoric, așa cum l-a conceput el, Marx a vrut să determine și, ca să spunem așa, să forțeze fatalitatea istorică. El s-a dovedit tribun și agitator influent înainte de a analiza istoria universală. Nu In-

[14] Abramowski, *Les bases psychologiques de la sociologie*, în „Revue Internationale de Sociologie", 1897, p. 582—585.

ternaţionala a fost generată de capital, ci capitalul a fost o doctrină ştiinţifică în sprijinul socialismului internaţional[15].

„Socialiştii, adaugă dl Richard, raţionează ca şi cum faptele sociale ar asculta de un determinism natural, superior voinţei, şi totuşi ei vor să acţioneze ca şi cum voinţa ar avea asupra acestor fapte o putere nelimitată"[16]. Singura atitudine a socialiştilor revoluţionari care putea să fie de acord cu ştiinţa lor ar fi fost să contemple, cu un ochi indiferent, instaurarea regimului socialist prin mijlocirea transformărilor prevăzute.

Astronomul contemplă cerul, şi fenomenele astronomice se produc; el le-a prevăzut şi aşteaptă aceste fenomene necesare. Chimistul îşi stabileşte formulele, dar legile chimice acţionează în natură fără intervenţia sa. De ce partizanii socialismului ştiinţific, a cărui necesitate duce la fatalism, n-au procedat la fel faţă de formula lor istorico-socială? De ce au adoptat ei tocmai atitudinea cea mai contradictorie faţă de revoluţie, esenţa concepţiilor fataliste?

Fără îndoială, pentru că şi-au dat foarte bine seama că fatalitatea evoluţiei sociale, prevăzută şi anunţată de ei, se realizează prin oameni voluntari şi hotărîţi. Capitalismul conţinea în sine germenul distrugerii sale necesare; trebuia însă ca cineva să fie braţul fatalităţii. Deşi trebuia să dispară de la sine în virtutea unei legi istorice necesare, capitalismul aştepta, pentru a se prăbuşi, acţiunea socialistului revoluţionar executor al legii.

Astfel a luat naştere mişcarea socialistă, pe cît de necesară şi inevitabilă, în teorie, pe atît de voluntară şi activă în practică. Activitatea practică a revoluţionarilor, prieteni ai lui Marx, dezminte cu totul ceea ce postulează teoreticianul. Fatalismul marxismului nu ar putea avea drept măsură, pare-se, decît obligaţia pe care o au revoluţionarii marxişti de a face cele mai puternice eforturi de voinţă. Prin aceasta pare justificată dinainte concilierea determinismului cu libertatea propusă de Fouillée, cînd

---

[15] Gaston Richard, *Socialisme et science sociale*, Paris, Alcan, ediţia 1, p. 42—43.
[16] *Ibidem*, p. 191.

recomandă libertatea din punctul de vedere al puterii și al evoluției, căci ea este cea mai mare dintre forțe[17].

Concepția pozitivă a sociologiei contrazice nu numai realitatea socială, dar se contrazice chiar și pe sine. Și, dacă s-ar acorda cît de puțin cu activitatea socială a democrației contemporane, postulatul său teoretic ar fi distrus.

Un alt aspect al aceleiași concepții naturaliste a științelor sociale este individualismul sau liberalismul, care se prezintă totuși ca fiind la antipodul marxismului și al sociologiei obiective naturaliste; el nu este deci o nuanță complementară a acestora. Herbert Spencer este teoreticianul lui cel mai intransigent. Cu toată opoziția radicală ce există între doctrina apărată de Karl Marx și aceea a lui Spencer, ambele ajung la rezultate foarte asemănătoare.

Mai întîi, liberalismul lui Spencer, ca și socialismul lui Marx, postulează legile rigide ale evoluției sociale. Nici pentru Spencer individul nu are nici o putere asupra realității sociale căreia îi aparține. Deoarece „el trasează un cerc foarte restrîns pentru activitatea umană, consideră raporturile sociale ca legi ale naturii, în fața cărora omul poate numai să ia atitudine de «*laissez faire*», să-și mărturisească totala neputință, să se supună cu resemnare și să tacă“[18].

Singura diferență notabilă dintre Spencer și Marx constă în aceea că Spencer refuză să admită inițiativa legislatorului și acordă o atotputernicie inițiativei individuale private. Prin aceasta el pare să agraveze eroarea teoretică pe care o face împreună cu Marx. Căci, dacă inițiativa privată poate ceva în materie socială, *a fortiori* inițiativa statului va fi efectivă. Marx a înțeles bine acest lucru. Vom vedea liberalismul lui Spencer, ca și marxismul, în contradicție cu faptele sociale cele mai caracteristice ale epocii noastre și în contradicție cu el însuși.

Postulatul cunoscut al individualismului apărat de Spencer este *laissez faire*, un fel de fatalism analog într-adevăr cu concepția mecanicistă, necesitară, a socia-

---

[17] *L'idée moderne du droit*, Paris, Hachette, 1883, p. 139.
[18] Abramowski, *art. cit.*, p. 582.

lismului științific. Însă, tocmai acest postulat este în mod radical și sistematic dezmințit de ceea ce se accentuează cel mai mult în mișcarea socială a epocii noastre. Căci acest *laissez faire* și acest individualism teoretic intransigent se afirmă paralel cu tendința foarte marcată a societăților celor mai avansate: de a reglementa totul prin mijlocirea legilor. Astfel încît, așa cum constată cu întristare teoreticienii individualismului"[19], cu cît o societate este mai avansată ca civilizație, cu atît ea urmează contrariul dogmei liberale și e cu atît mai mult prinsă de mania legislatoare, ce marchează mișcarea socială modernă.

Astfel, tocmai în țara lui Adam Smith libertatea de a contracta a fost, pentru prima oară, încălcată de intervenția statului în raporturile dintre antreprenori și muncitori. Într-adevăr, în Anglia a fost pentru prima oară limitată ziua de muncă, ca și vîrsta de la care copiii pot fi folosiți. Condițiile contractului de muncă între capitalist și muncitor au fost reglementate și stabilite, pînă la un anumit punct, de către stat în favoarea claselor muncitoare.

Economiști ca Ingram, David-Sym, Stanley, Jevons, Nicholson, Marschal etc. aprobă măsurile binefăcătoare ale cîrmuirii. „Gradul de civilizație și de prosperitate al unei țări se măsoară prin numărul legilor sociale ce reglementează raporturile economice", scrie Jevons[20]. „Nu mai puțin de 80 de legi *(Factory's Acts)* votate de camerele legislative între 1802 și 1886 — în țara lui Adam Smith și Stuart Mill — au redus orele și au fixat condițiile de muncă"[21].

Cît despre libertatea concurenței interioare, toată lumea știe că un fel de socialism municipal vine să înlocuiască acel *laissez faire* atît de apreciat de cealaltă parte a Canalului Mînecii[22]. Deci chiar liber-schimbismul pare să se dezmintă, chiar în Anglia, pe pămîntul clasic al

[19] Vezi Herbert Spencer, *La justice passim. Essais de politique*, p. 1, 80.

[20] Benoit Malon, *Le socialisme intégral*, II, p. 83.

[21] *Ibidem*, p. 99.

[22] Paul Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme*, ediția a 4-a, p. 583. Sidgwick, *Elements of Politics*, London, 1897, p. 146—168.

acestei teorii. În ce privește rezultatul luptei ce s-a angajat între propaganda intervenționistă a dlui Chamberlain și vechea teorie dominantă este neîndoios că Anglia se va supune aceleiași evoluții ca și țările de pe continent.

În acestea din urmă, și anume în Franța, în Germania, în Rusia etc. . . ., liberul schimb este, și încă de multă vreme, discreditat. Iar cît despre *laissez faire*, despre individualism, considerat ca o concepție exclusivă a vieții sociale interne, el n-a dominat pe continent decît în teorie. În Germania[23], după cum arată dl Charles Andler într-o carte remarcabilă[24], socialismul de stat, încă de la începuturile sale, a orientat în același timp teoria și practica. Frederic-cel-Mare, Robertus, Lassalle, Karl Marx și Bismarck sînt reprezentanți, de diferite grade și nuanțe, ai aceleiași mișcări sociale etatiste ce caracterizează structura socială intimă a Germaniei. De asemenea, nici Franța, centralizată și întotdeauna legislatoare, n-ar putea fi condusă de teoriile individualiste. Deși pare a fi făcut mai puțin pentru clasa muncitoare decît Anglia, ea a provocat totuși criticile lui Herbert Spencer. Intervenția statului își are locul ei și în Franța.

Toate aceste fenomene nu au scăpat lui Herbert Spencer, dar el nu s-a mulțumit să le înregistreze și să le caute motivele. Dimpotrivă, s-a apucat să le dezaprobe și să le condamne. Prea multe legi! a reproșat el societăților moderne. El care, în același timp, studia în mod obiectiv viața și legile societăților primitive și sălbatice, cu moravuri revoltătoare și absurde, și știa să le înțeleagă și să le interpreteze, nu a reușit să interpreteze tendințele

---

[23] „Sînt abia patruzeci de ani de cînd opinia dominantă a fost împotriva statului, care nu trebuia să se atingă de viața economică; dar astăzi nu există nici un om cultivat care să nu recunoască statului îndatoriri importante în acest domeniu. Deși școala istorică vorbește mereu de legi economice naturale, ea nu lasă acestor legi decît un caracter social a cărui influență este modificată, și trebuie să fie așa, de către legile statului. Însă ceea ce trebuie observat este că loviturile cele mai hotărîtoare care au fost date vechiului sistem al economiei n-au venit din partea școlii istorice, ci de la oameni ca Rodbertus, Marx, Schäffle (vezi Karl Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaft*, Leipzig, 1890, p. 3 și 7).

[24] *Les origines du socialisme d'état en Allemagne*, Paris, 1897, p. 4.

societăților avansate în care trăim. Obișnuit cu studiul societăților naturale, el nu a înțeles deloc societățile civilizate. Negăsind în societățile conștiente spontaneitatea pură și inconștiența desăvîrșită, inerția societăților naturale, el trage concluzia că există o perversiune în societățile noastre și se simte dator să ne prevină de acest lucru. Deoarece la sălbatici, și în societățile primitive, legile se fac de la sine; deoarece în aceste societăți autoritatea nu revine unui parlament, care reînnoiește fără încetare legile, ci unui obicei admis de toți și întotdeauna, care se stabilește în mod inconștient, spontan, Spencer vrea ca societățile civilizate să procedeze în același fel și ca oamenii prevăzători și raționali să se conducă ca niște oameni neraționali, în mod aproape biologic.

Individualismul liberal, în contradicție cu faptele, se contrazice pe el însuși. Într-adevăr, deoarece această concepție socială consideră societatea și fenomenele sociale ca produse naturale ale doctrinei *laissez faire*, cu ce drept poate ea, fără să se contrazică, să dezaprobe și să condamne anumite fapte și să aprobe pe altele? Oare această manie a legiferării, acest excesiv entuziasm etatist, fenomen social dintre cele mai prospere, nu este un fenomen al naturii sociale? Teoria lui Spencer trebuie să admită aceasta deoarece, după ea, tot ce există nu poate fi decît natural. Și, dacă fenomenul nu poate fi negat, de ce să nu fie lăsat să acționeze? De ce să i ne opunem? Fiindcă, dacă este dezaprobat și combătut, s-a terminat cu doctrina *laissez faire*. Dacă se lasă liberă acțiune tendinței etatiste și legislatoare a societăților, doctrina liberalismului se distruge.

Dogma *laissez faire* în Anglia nu se menține astăzi decît grație eforturilor liberalilor împotriva propagandei intervenționiste a dlui Chamberlain. Toată lumea știe, de asemenea, cîte eforturi și ce propagandă au fost necesare pentru a o consacra. Cobden, Brigt, Milner, Gibson și istoria economică a Angliei către 1846 dovedesc aceasta. Aici, întocmai ca în cazul socialismului științific și sociologiei obiective, necesitatea este iluzorie, fatalismul este în contradicție cu faptele. Nici un fapt, oricît de manifest ar părea teoreticienilor necesității mecanice, nu se realizează decît prin mijlocirea unor eforturi omenești, întotdeauna conștiente, prevăzute, premeditate, mai ales în

societăţile civilizate progresive. La fel cum transformările istorice pe care ştiinţa socialistă le socoteşte necesare şi fatale cer străduinţa agenţilor revoluţionari, dogma *laissez faire*, de asemenea, reclamă, pentru a se realiza şi a se menţine, eforturi omeneşti conştiente şi metodice. În ambele cazuri, necesitatea obiectivă, care pare să facă inutile eforturile individuale, împrumută întreaga sa realitate de la eforturile înseşi care o sprijină, şi, ca să spunem aşa, o realizează.

Pentru a se desprinde sensul acestei antinomii şi a se vedea cum s-ar putea revizui concepţiile naturaliste ale sociologiei, trebuie să examinăm şi altă antinomie, care nu este decît un aspect al celei dintîi: relaţia individului cu societatea în general sau cu societatea organizată ca stat.

Individul şi societatea tind din ce în ce mai mult să devină termenii unei duble antinomii ştiinţifice şi practice. Sociologia şi doctrinele sociale din care se inspiră practica politică opun unul altuia aceşti doi termeni; şi cum între ei nu pot exista mai mult decît două raporturi, ele au adoptat la întîmplare pe unul sau pe celălalt.

Antinomia se înfăţişează cam în felul următor:

Individul conştient — persoana morală care gîndeşte — nu poate fi conceput în afara societăţii şi ca fiind anterior ei (Durkheim). Potrivit acestei teze, societatea, precedînd individul, îl învăluie într-o reţea inextricabilă din care el nu poate ieşi. Ea îl formează şi îl transformă, îi imprimă caracterul său şi inteligenţa sa, îl creează ea însăşi. Raporturile care leagă individul de societate sînt, astfel, raporturi de la cauză la efect, în care individul este efectul, oarecum pasiv, fără libertate, fără iniţiativă, fără autonomie. Consecinţa practică cea mai imediată este dizolvarea individului în societate. Numai cauza este activă; ea trebuie să-şi producă efectul. Singura atitudine raţională a individului faţă de societate şi de guvernare nu poate fi decît docilitatea, supunerea, asemănătoare cu atitudinea copiilor faţă de părinţii lor[25]. Societatea este considerată ca un scop superior scopurilor individua-

---

[25] Vezi *L'idée de l'Etat*, de H. Michel, Paris, Hachette, 1898, ediţia a 3-a, p. 4, 10.

le, care trebuie să-i cedeze fără nici un fel de rezistență. „Statul își are scopul său în el însuși, el este propriul său ideal: aceasta este doctrina etatistă ... Instituția politică nu răspunde unei nevoi individuale, iar cetățeanul care întreabă la ce servește statul este un naiv; el, cetățeanul, servește statului“. Dl Lapie redă bine, astfel[26], esența tezei.

Această teză conduce la doctrina socialistă și la socialismul științific, ca și la sociologia pozitivă propriu-zisă, prin excluderea permanetă a individului, în orice sociologie necesitară.

Teza contrară încearcă să demonstreze că societatea este de neconceput înainte de existența individului; suma nu poate să existe înaintea părților, în afara lor. Societatea se formează numai pentru că individul are, înrădăcinat în natura sa biologică, instinctul sociabilității: ea nu este decît produsul exteriorizat al acestui instinct. Natura și realitatea societății sînt predeterminate în constituția biologică a individului. Societatea va fi numai ceea ce indivizii vor fi ei înșiși (Spencer). Individul creează societatea (de Greef)[27], o modifică și o modelează după propria sa imagine, ea singură neputînd să se transforme, deoarece orice transformare necesită intervenția individului; el este cauza activă; societatea este efectul pasiv. Cauza determină efectul, deci societatea este aceea care trebuie să cedeze în fața individului; scopurile individuale domină scopurile sociale.

Consecința practică, imediată, este individualismul pur, libertatea reală, suveranitatea individului. „Statul ar fi deci inutil, iar anarhiștii, individualiștii cei mai înverșunați, ar fi și cei mai consecvenți“[28]. Rămîne însă obiecția de neînlăturat a lui Huxley împotriva individualismului lui Spencer, căruia îi reproșa „nihilismul administrativ“.

Opoziția dintre aceste două teze este departe de a fi radicală. Ea pare a fi numai teoretică. Cea mai simplă cale pentru a o rezolva ar fi poate de a se confrunta conclu-

---

[26] *La justice par l'Etat*, Paris, Alcan, 1899, p. 12.
[27] *Introduction à la sociologie*, vol. I, 1886, p. 63, 90.
[28] Lapie, *op. cit.*, p. 36.

ziile acestor teze extreme cu experiența zilnică, fără a ne îndrepta privirile asupra societăților africane sau australiene, așa cum au făcut unii distinși sociologi. Teoriile întemeiate pe studiul eschimoșilor nu vor elucida aceste probleme.

Ce ne spune experiența zilnică? Pe de o parte, că nici un fapt social, important sau nu, nu se realizează decît prin eforturile individului, care concepe posibilitatea lui și care-i urmărește realizarea. Pe de altă parte, se constată că unii indivizi propun scopuri sociale fără să le poată realiza.

Fie că izbutește, fie că nu, întotdeauna individul este cel care acționează. Această experiență nu confirmă teza individualistă potrivit căreia nimic nu se realizează în societate decît prin intervenția individului, însă nici pe cea după care acțiunea individuală este predeterminată de societate. Numărul mare al înfrîngerilor individuale infirmă intransigența tezei individualiste. La rîndul său, teza necesitară este falsă, dacă afirmă că spontaneitatea, inițiativa individuală n-au nici un rol în transformările sociale. La prima confruntare cu realitatea experienței sociale, în orice eveniment social se constată două elemente necesare: 1) o stare socială dată, care este condiția ce facilitează intenția și eforturile individului; 2) efortul individual, al cărui rol este de a ușura și de a ajuta transformarea necesară a societății, de a evolua de la o stare oarecare, mai mult sau mai puțin parțială, la o stare nouă sau în parte nouă.

Îndată ce examinăm fără *parti pris* realitatea socială în care trăim, descoperim fapte de natură să confirme în mod hotărîtor această dublă constatare. Astfel, putem observa că anumiți indivizi, așa cum sînt monarhii absoluți sau suveranii, își realizează scopurile sau proiectele lor. Alții își realizează proiectele de activitate socială în mare parte, pe măsură ce se străduiesc să urmărească realizarea lor; rareori ei nu izbutesc: aceștia sînt oamenii politici, care dețin în mîinile lor puterea guvernamentală.

Exemplul lor dovedește pînă la evidență că individul are o pondere în determinarea socială și că nu este instrumentul orb, sclavul societății, care l-ar depăși întotdeauna. S-ar putea obiecta că puterea acestor indivizi asupra societății este în fond aproape iluzorie, fiindcă situația

lor socială face ca ei să se confunde oarecum cu societatea însăși, deoarece societatea și nu propriile lor puteri conferă proiectelor lor eficacitate indispensabilă; trebuie să recunoaștem justețea acestei observații, dar constatăm, totodată, că individul are într-adevăr posibilitatea de a se confunda cu societatea, pînă la punctul cînd voința sa și necesitatea socială se contopesc. Acest fapt de netăgăduit dovedește nu numai că nu există nici o antinomie între individ și societate, dar că separarea lor nu se poate concepe, cel puțin cînd sînt considerați în activitate, în mișcare. Antinomia este numai teoretică.

Rămîne de văzut care este rațiunea însăși a acestei antinomii. De fapt, nici o transformare socială nu este posibilă decît concepută de un individ care se străduiește să o efectueze; și, pe de altă parte, strădania individului va rămîne sterilă atît timp cît el nu va fi identificat cu o necesitate socială sau cu societatea pe care o reprezintă, fie că e vorba de un om politic sau de un om ilustru.

Prin urmare, această a doua formă a antinomiei se rezolvă cu necesitate logică în același fel ca și cea dintîi. La fel cum necesitatea obiectivă în materie socială rămîne o simplă iluzie teoretică dacă nu este susținută de un efort mai mult sau mai puțin intens și revoluționar, societatea rămîne o entitate de neconceput și inertă, dacă nu este reprezentată de individ.

Dar, chiar dacă am fi de acord cu faptul că oamenii care posedă puterea politică dispun de o anumită influență asupra mersului societății odată ce s-au identificat cu ea, tot rămîne de explicat situația în care oameni fără putere politică pot transforma în oarecare măsură societatea: de pildă Iisus Hristos. Oprindu-ne asupra acestei obiecții, ne aflăm în fața unui al treilea aspect al antinomiei, care constituie fundamentul unei controverse celebre între istorici și care privește relația dintre geniu și masă.

Să examinăm pe scurt felul în care se pune această antinomie; vom putea întrezări, la prima vedere, în ce direcție s-ar putea căuta și o soluție a problemei.

Este, după cum se poate vedea, un fel de dependență mai specială și imediată, un aspect, mai degrabă o nuanță, a problemei deja examinate. Se pune acum între-

barea care este aportul oamenilor iluștri și care este acela al maselor în dezvoltarea istorică a popoarelor. Și aici apar două teze contrare, care se neagă una pe cealaltă și, de asemenea, două concepții despre istorie. Unii o concep ca fiind opera oamenilor iluștri. Printre aceștia sînt mai ales mulți filozofi: Carlyle, Emerson, Schopenhauer, Nietzsche, și, printre istorici, Ranke și elevii săi Lehmann și Schoefer. Ceilalți o concep ca fiind opera maselor populare, care explică nu numai istoria, ci și pe oamenii iluștri înșiși.

În general, concepția pur individualistă a istoriei a dominat mai ales înainte de marea Revoluție franceză. Atunci, într-adevăr, activitatea maselor în istorie era sporadică și modestă. Lucrurile nu s-au schimbat odată cu instaurarea democrației, și, ca urmare, de cînd masele sînt puse în centrul vieții politice. Înainte istoricii erau aproape în mod unanim de acord că obiectul științei lor este opera persoanelor încoronate și a miniștrilor, singurii actori pe scena istoriei; apoi, ei au început să-și manifeste dezacordul față de acest punct de vedere. Atenția lor se îndreaptă acum asupra noului suveran, care este poporul, masa; și unii merg pînă a nu recunoaște rolul marilor personalități, ceea ce este tot atît de nedrept ca atunci cînd nu se recunoscuse rolul maselor.

În timp ce concepția istorică dominantă înainte de secolul al XIX-lea reducea funcția colectivității la executarea ordinelor omului de geniu, în raport cu care „ea este ca brațul pentru creier", teza care i-a urmat consideră „geniul ca fiind zămislit de curentele sociale ale epocii"[29]. Asupra acestei probleme, confuzia părerilor și a teoriilor este cu adevărat extremă. În fond, nici Emerson, nici Carlyle nu sînt partizani exclusivi ai teoriei care concepe oamenii însemnați ca fiind creatori ai istoriei; ei sînt departe de a nu recunoaște rolul maselor. Ne putem convinge de acest lucru, citind *Istoria Revoluției franceze* a lui Carlyle și cartea lui Emerson despre *Supraoameni*.

De asemenea, nici unul dintre partizanii teoriei rolului mediului și al maselor nu va refuza să creadă în geniu, în superioritatea înnăscută, transmisă fiziologic. Ei sus-

---

[29] Altamira, *L'homme de génie et la collectivité*, în „Revue Internationale de Sociologie", 1898, p. 407.

ţin o teză contradictorie, deoarece este pătrunsă de o duplicitate fără nici un sens, anume aceea că pentru ca omul de geniu să fie produs al curentelor sociale ale epocii, el trebuie să fie dotat, încă de la naştere, cu calităţi remarcabile. Pentru acelaşi fapt, ei au la dispoziţie două explicaţii diferite, fără să observe că acestea se resping reciproc. Într-adevăr, dacă însuşirile care disting omul de geniu sînt dispoziţii biologice ereditare, înnăscute, masa, curentele sociale devin inutile; omul de geniu creează, prin calităţile sale înnăscute, mediul social, curentul de care are nevoie. Curentele sociale devin cantităţi neglijabile, ceea ce face ca partizanii teoriei mediului să fie încă apărătorii inconştienţi ai tezei care atribuie oamenilor de geniu rolul preponderent în mersul istoriei. Astfel, Taine a explicat succesele miraculoase ale lui Napoleon nu atît prin situaţia socială, cu adevărat excepţională, care în Franţa a urmat Revoluţiei, ci prin calităţile prodigioase pe care omul le moştenise de la străbuni îndepărtaţi, mergînd pînă în secolul al XV-lea. Teoreticianul mediului, al maselor, a legat destinele Franţei, între 1796 şi 1815, mai degrabă de proprietăţile fiziologice ale unei familii corsicane decît de situaţia pe care trecutul mai mult sau mai puţin îndepărtat sau imediat o crease în ţară.

Fără să ne pripim în a judeca moştenirea biologică a omului de geniu, s-ar putea concepe o teză intermediară, iarăşi cu două feţe, însă diferite, pentru a rezolva antinomia teoretică. Elementele acestei teze există deja în încercările de conciliere ce s-au imaginat pînă acum între cele două extreme. Astfel, dl Fouillée defineşte geniul ca „o intuire a ceea ce trebuie să se întîmple"[30]. Alţii concep geniul ca un produs al mediului, prin aceea că el posedă un complex de idei, un stoc intelectual extras din epoca sa, din mediul său, din tot acel ansamblu numit de Trezza; cu un cuvînt fericit, „climatul istoric"[31]. Sau se recunoaşte că acţiunea socială nu se exercită decît prin reprezentare; revenind astfel unor indivizi, ea marchează cu o pecete de neşters pe membrii săi care, deşi acţionează ca atare, pierd sensul simplu al individualităţii lor şi dobîndesc o valoare specială, o valoare reprezentati-

[30] *L'idée moderne du droit*, p. 105.
[31] Altamira, *loc. cit.*

vă"[32]. Pe de altă parte, unii încep să se întrebe dacă geniul nu constă în capacitatea de a sugestiona masa, pe ceilalți indivizi, creîndu-le acestora stări corespunzătoare de conștiință. Aceasta nu ar exclude de fel o oarecare pregătire pe care masa și-ar însuși-o prin propriile sale strădanii, într-un fel obscur și inconștient.

Fără îndoială că aici, ca și în cazul anterior, cea mai bună cale pentru a ieși din antinomie este de a pune față în față cele două teze, pentru a se vedea cum se comportă ele una în raport cu cealaltă. Concepția asupra istoriei care atribuie maselor preponderență în explicarea evenimentelor presupune, în forma ei „pură" și împinsă la extrem, că omul de geniu nu posedă nici calități, nici merite, inerente naturii sale înnăscute, care să fie superioare celor ale „omului obișnuit". De altfel calitățile pe care le-ar putea poseda ar putea să nu fie tocmai acelea ce fac din el un om de seamă; iar dacă ar fi așa, coincidența nu ar avea aproape nici o importanță. Omul de seamă își dobîndește geniul, calitățile sale excepționale, prin simplul fapt că a îndeplinit o funcție socială. Omul devine mare atunci cînd este reprezentativ și el este reprezentativ cînd îndeplinește o funcție socială, căci această funcție îi imprimă o pecete particulară. Iar pentru a îndeplini această funcție socială nu este nevoie ca omul de seamă să fi adus cu el calități biologice remarcabile. Ceea ce este hotărîtor cu privire la alegerea sa poate fi hazardul poziției sale sociale, care îi poate înlocui meritele. În ceea ce ne privește, această teză nu devine logică și verosimilă decît cînd este împinsă la extrem. Vom vedea de ce.

Și teza contrară, pentru a fi suficient de verosimilă, trebuie să fie concepută de asemenea sub forma sa extremă. Istoria este într-adevăr opera cîtorva indivizi: eroii, oamenii iluștri. Masa este neputincioasă: ea ar bate veșnic pasul pe loc dacă oamenii iluștri nu ar concepe acele fantome ale realității viitoare în care trebuie să se încarneze aspirațiile latente și ineficace ale maselor. S-a văzut oare vreodată o mulțime, un mediu, un popor care să ia, în masă, o inițiativă oarecare; să conceapă, să realizeze masa ca atare un obiectiv oarecare? Este oare po-

---

[32] *Ibidem.*

sibil să admiți o idee, o transformare socială altfel decît concepută și urmărită de către erou, de către un spirit superior? Și, pentru aceasta, nu este nevoie nici ca omul de seamă să aibă calități prodigioase[33]. Nu se poate oare concepe eroul, cel puțin eroul modern, ca fiind, prin originea sa, un om obișnuit din punct de vedere fiziologic, pe care masa l-ar fi creat direct, pentru ca ea să poată, prin intermediul lui, să-și realizeze aspirațiile și idealul?

Privind cu atenție lucrurile, este oare într-adevăr o antinomie între ideea că mediul, masa, formează eroul și ideea că eroul, la rîndul său, transformă masa? Ni se pare absurd să se conceapă o antinomie între masă și geniu, căci dacă omul de seamă ar fi atît de deosebit, atît de străin de masă, cum ar putea să aibă influență asupra ei? Cei care vorbesc diferite limbi și sînt din țări diferite nu se pot înțelege. Pentru a fi înțeles și urmat, pentru a transmite masei ideile și sentimentele sale, este absolut necesar ca sentimentele și ideile omului de seamă să nu se îndepărteze prea mult de acelea ale masei. Deci nu o diferență, ci un simț comun de a gîndi și o identitate profundă trebuie să existe între geniu și masă; acest lucru nu se poate concepe decît cînd geniul este de aceeași esență cu majoritatea din epoca sa. Deci geniul se confundă cu masa, pentru a putea să o transforme; masa, mediul, creează geniul, pentru a putea să se transforme prin intermediul său. Omul de seamă nu are deci putere efectivă asupra mediului său decît în măsura în care este creat de acesta.

În consecință, aici ca și în cazurile precedente, antinomia admite o soluție cînd cele două teze se întrepătrund pentru a realiza una singură. Așa cum necesitatea sociologică se exercită numai prin efortul individual, așa cum societatea poate să se identifice cu individul, tot așa geniul nu merită această denumire decît în măsura în care se identifică cu masa, în măsura în care el este creatura care devine creatoare[34].

---

[33] Căci, dacă el le-ar avea, ar trebui să credem pînă la urmă într-un fel de armonie prestabilită între hazardul nașterii fiziologice și hazardul transformărilor sociale, care sînt două lucruri cu totul diferite.

[34] Vezi Blondel, *Le Congrès des historiens allemands à Innsbruck*, în „Revue historique", 1897, noiembrie-decembrie, p. 329.

II

Rămîne să vedem dacă concilierea, pe care o propunem aici, între teze atît de opuse, poate să se realizeze pe motive mai convingătoare; dacă nu, am risca ca ea să fie numai verbală. Să-i examinăm deci sensul, sub aspectul său cel mai general. Trebuie să vedem mai exact în ce constă această conciliere și mai ales care sînt motivele teoretice și practice ale antinomiei.

Tezele opuse, pe care tocmai le-am expus, cu cît ni se par mai ireconciliabile din punct de vedere teoretic, cu atît ele se acomodează și se conciliază zilnic în viața reală a societăților. De fapt, necesitatea teoretică a transformărilor sociale nu exclude efortul și inițiativa individului; ea este condiționată chiar de acestea. Pentru ca necesitatea istorică a evoluției sociale să se îndeplinească, ea are nevoie tocmai de strădaniile individului, în așa fel încît, dacă necesitățile istorice și sociale sînt o condiție pentru ca eforturile individuale să fie eficace, nu trebuie să uităm însă că eforturile individuale[35] sînt o condiție de realizare pentru necesitățile sociale. În plus, există un raport foarte exact între eforturile individuale și necesitatea intrinsecă a evenimentelor sociale; în orice caz, între ele și transformările sociale realizate. Să considerăm, de exemplu, mișcarea socială a creștinismului sau socialismul contemporan. Este greu să concepem transformări sociale mai radicale, nici eforturi individuale mai intense, mai continue, decît acelea care s-au pus în serviciul acestor cauze. Creștinii și socialiștii au plătit dreptul de a face propagandă socialistă sau creștină cu viața lor, cu eforturile întregii lor vieți. Și trebuie să-l ascultăm pe Goethe pentru a ști cîte eforturi și studii prelungite l-au costat, de-a lungul unei vieți de 80 de ani, geniul incomparabil pe care i-l atribuim. Vorba lui Buffon devine mai mult ca oricînd plină de sens:

---

[35] Este cazul să aplicăm „ideile-forță" ale lui Fouillé. Așa cum se poate vedea, și cum vom vedea în cele ce urmează, această teorie este singura care redă cel mai complet dualitatea necesară și voluntară, socială și individuală, care se regăsește la baza fenomenelor sociale.

geniul este răbdare, prin urmare efort condensat. În rezumat, *necesitatea* istorico-sociologică a evenimentelor sociale se măsoară exact prin efortul individual consumat pentru realizarea lor. Raportul de egalitate între cei doi termeni este atît de perfect, încît putem exprima pe unul în funcție de celălalt și să spunem că necesitatea istorică și sociologică nu poate fi efectiv concepută decît în funcție de eforturile individuale corespunzătoare.

Această apropiere, care face ca cele două aspecte ale fenomenelor sociale — necesitatea mecanică a științei și efortul gîndit al individului — să se interpătrundă este atît de logică și atît de naturală încît ar părea mai degrabă straniu să vedem că au fost despărțite și opuse unul altuia. Cea mai bună modalitate de a demonstra legătura strînsă, sau identitatea profundă a acestor doi termeni, este de a vedea mai întîi care sînt condițiile atitudinii spirituale care le desparte și le opune. Cel puțin, examinînd aceste condiții determinate, am putea să ne dăm mai bine seama de modurile și de condițiile concilierii propuse. Vom vedea că motivele antinomiei examinate sînt în același timp teoretice și practice.

1. *Motivele teoretice.* Am menționat anterior prin ce confuzie inexplicabilă, concepînd legile sociologice ca fiind identice cu legile naturale, a fost scoasă în evidență în mod exclusiv latura necesitară a actelor omenești și s-a lăsat cu totul în umbră latura volițională, inițiativa sau autonomia individuală.

Este aproape inutil să revenim asupra caracterului arbitrar al acestui fel de a atribui o însușire, proprie unei categorii de fapte, altei categorii, căreia nu-i mai este proprie. A admite că faptele sociale prezintă un aspect necesar, mecanic, pe lîngă care efortul gîndit al individului, ideea prin care acest efort se exprimă și care susține această necesitate nu are nici o importanță științifică înseamnă a coborî realitatea socială și umană la rangul corpurilor fizice, tot așa cum fuseseră ridicate aceste corpuri și proprietățile lor la rangul de fenomene ale vieții umane conștiente. Naturalismul în societate este

opusul antropoformismului în natură[36]. A vorbi doar de necesitatea mecanică a fenomenelor omenești conștiente este tot așa de puțin științific ca a vorbi de oroarea resimțită de natură pentru vid. Este tot atît de puțin inteligibil de a atribui o necesitate mecanică transformărilor sociale în general pe cît este de absurd de a atribui capacitate de efort și de reflexie transformărilor naturale ale lumii fizice. Ce ar avea de cîștigat sociologia dacă ar înlocui efortul conștient prin mecanismul necesar? În această privință, dacă este adevărat, așa cum se observă, că științele naturii nu au putut face progrese apreciabile înainte de a fi fost *desubiectivate*, pare cu atît mai adevărat că științele sociale și psihice nu vor ajunge la nici un rezultat înainte ca ele să fi fost *denaturalizate*. Dacă nu se poate construi o știință subiectivă a lumii obiectiv fizice, nu se va putea construi nici o știință obiectivă a lumii subiective a spiritului și a societății. Tocmai pentru că a trebuit desubiectivată lumea fizică trebuie subiectivate fenomenele sociale omenești.

A exclude inițiativa individului, latura psihică omenească din faptele sociale, pentru că acestea au fost de asemenea excluse din legile lumii fizice, înseamnă a uita că substratul și agenții legilor sociale sînt subiecți vii, „eu“-uri, în timp ce substratul și agenții legilor fizice sînt corpuri mecanice neînsuflețite[37]. În științele naturii, de altfel, investigatorul a reușit să se desubiectiveze, în timp ce sociologul pozitiv și naturalist uită adesea să se desubiectiveze el însuși pentru a desubiectiva și, în consecință, a mutila ființele pe care le observă.

De fapt, așa cum am văzut, legile sociale nu valorează nimic fără eforturile intense și sistematice ale celor care le concep pentru a le realiza, punîndu-le în va-

---

[36] „Tocmai pentru că s-a exclus multă vreme din natură, situîndu-se deasupra ei, omul s-a deprins să cuprindă în acest cuvînt, natură, tot ceea ce nu este el, tot ceea ce este inferior lui. În felul acesta, se convinge că nu se cunosc în mod științific lucrurile omenești decît cînd s-a eliminat din concepția și explicația care se dă despre ele aproape tot ceea ce aparține în propriu omului“ (Gustave Belot, *Science et pratique sociale*, în „Revue philosophique“, 1895 (I), p. 77).

[37] Ott, *Traité d'économie sociale*, primele capitole ale volumului I.

loare. Astfel, spunem noi, un Karl Marx [3] și un Lassalle nu se mulțumesc să enunțe legile sociale și transformările economice pe care trebuie în mod necesar să le antreneze, dar ei se străduiesc să contribuie la realizarea lor. Este sigur că dacă Saint-Simon, Karl Marx, Lassalle și alții încă ar fi rămas inactivi, într-o așteptare senină a transformărilor prevăzute, ei ar fi confecționat niște iluzii gratuite; niciodată poate mișcarea socialistă n-ar fi avut loc. Prin singurul fapt că au coborît în lumea faptelor și că au făcut propagandă pentru ideile lor; ei au declanșat această considerabilă mișcare socială. Același lucru s-a întîmplat cu teoriile Școlii de la Manchester. Legea liberului-schimb ar fi fost literă moartă fără propaganda lui Cobden, Milner etc.

În ciuda aparenței de rigoare științifică, pe care și-o dau sociologia și morala naturaliste, ele nu realizează, cum bine se vede, decît o simplă confuzie între categorii de lucruri și între discipline care nu au nimic de-a face unele cu celelalte. A exclude efortul individual, autonomia și inițiativa individuală este consecința acestei confuzii. Ca urmare, sub acest aspect, antinomia între individual și social nu mai are nici o rațiune de a fi.

Un alt motiv teoretic, care a determinat spiritul să opună cele două laturi ale realității sociale, a fost numai o problemă de metodă. Aceasta decurge din tentativa făcută de sociologia și de psihologia obiective de a înlocui studiul laturii interioare, care mereu se eschivează, este greu de sesizat, prin studiul laturii exterioare, obiective a fenomenelor. Tentativa ar fi reproșabilă dacă ne-am menține la un simplu artificiu de metodă, și dacă ne-am reîntoarce, la fiecare pas, asupra rezultatelor, pentru a întregi obiectivul prin subiectiv. Or, este tocmai ceea ce psihofiziologia sau sociologia obiectivă au uitat să facă, vrînd să transforme toată psihologia în fiziologie și să excludă din societate individul. De aceea s-a ajuns pe de o parte să se conceapă conștiința ca un epifenomen și pe de altă parte să fie îndepărtat cu totul și definitiv individul din cercetările sociologice. Nu numai că această metodă nu este aplicabilă în toate situațiile, căci psihofizologia nu ne spune nimic despre procesele psihice superioare, dar, în plus, ea mai degrabă ar încurca lucrurile decît să le elucideze, respingînd din

explicarea lor conștiința și individul, care sînt esențiale, prima în fenomenul psihic, iar celălalt în fenomenul social. Criticile lui Dilthey — care nu sînt un fapt izolat în Germania — împotriva psihofiziologiei și împotriva sociologiei naturaliste ne-au părut justificate. În plus, ele pun în lumină soluția noastră despre antinomie, din care am văzut cele trei aspecte. Cum Dilthey insistă asupra extinderii interioare, individuale, a fenomenelor sociale, el ne ajută prin aceasta să punem în evidență factorul voluntar, pentru a-l putea considera ca un factor necesar al fenomenelor sociale. Deci o greșită întrebuințare a metodei duce la negarea laturii individuale voluntare a evenimentelor sociale. Să corectăm metoda; principiul negat este astfel salvat.

Este suficient, deci, să se restrîngă metoda obiectivă în sociologie ca și în psihologie, în limitele în care este cu adevărat folositoare, și să se reintegreze psihicul, individualul, în obiectiv, pentru ca opoziția artificială a celor două aspecte ale fenomenelor să înceteze. Explicabilă în felul acesta, antinomia teoretică dintre efortul individual și necesitatea socială nu este însă mai puțin lipsită de fundament.

Totuși, antinomia comportă o a treia rațiune, aceasta fiind de netăgăduit și de neînvins. În societate, în individ, în omul de seamă și, în fine, în toți termenii antinomiei noastre trebuie distinse două momente, și pe această dualitate se bazează în fond opoziția tezelor. Să ne oprim asupra opoziției dintre masă și geniu, aceasta constituind o problemă ceva mai limitată.

Cele două momente ce trebuie distinse în ceea ce privește omul de seamă sînt mai întîi epoca în care el se formează, care este mai mult pasivă, și epoca activității sale, plină de spontaneitate și de inițiativă personală. Este evident că, dacă avem în vedere perioada de formare a omului de seamă, teoria mediului, sub forma sa extremă și pură, este singura adevărată.

În perioada în care se formează, omul este un efect pur și simplu, ca urmare el este pasiv, maleabil și nu face decît să suporte în modul cel mai complet influența mediului, a masei. Această epocă odată trecută, rolurile se schimbă; mediul devine pasiv, maleabil și omul, prin aceasta chiar, dobîndește o putere de excepție asupra

lui; el îl poate transforma, mai mult sau mai puţin parţial, după caz. Or, în această a doua fază, este de la sine înţeles că teza individualistă, sub aspectul său cel mai pur şi mai exclusiv, devine singura adevărată. Teoretic, deci, cu cît cei doi termeni ai antinomiei sînt împinşi la extrem şi exageraţi, cu atît fiecare din cele două momente va fi analizat temeinic. Niciodată nu s-ar fi putut realiza tot ceea ce istoria datorează oamenilor iluştri, dacă s-ar fi crezut că teoria mediului este singura adevărată. În acelaşi timp, explicarea genezei oamenilor iluştri n-ar fi putut fi riguroasă dacă am fi neglijat cu totul teoria mediului. Căci, analizînd rolul maselor, pentru a-l opune aceluia al geniului, ni s-a uşurat înţelegerea mai completă a acestuia, tot aşa cum analizînd influenţa oamenilor iluştri ni s-a înlesnit în mod uimitor înţelegerea rolului maselor. Astfel, poate că cele mai frumoase şi cele mai adevărate pagini despre rolul maselor au fost scrise de Emerson şi de Carlyle; ar fi greu să găsim un partizan al tezei individualiste care să fi atribuit — cum a făcut-o Taine — un rol atît de considerabil în istoria Franţei, sub Napoleon I, individualităţii acestuia.

Desigur, antinomia teoretică care există între mediu şi geniu a provenit, în cea mai mare parte, din necesitatea teoretică, instinctivă, ca să spunem aşa, a unei analize ştiinţifice a celor două momente. Cu cît tezele se prezintă, exagerat, ca fiind opuse, inconciliabile, cu atît sînt mai adevărate, căci se referă la două momente diferite. Cu toate acestea trebuie să menţinem cele două teze laolaltă şi deoarece în realitate cele două momente coincid aproape, disocierea lor fiind mai degrabă efectul analizei, chiar să unificăm cele două momente ale antinomiei. A continua să negăm rolul individului sau pe cel al masei şi al mediului înseamnă să persistăm în eroarea de a considera numai unul din cele două momente şi de a uita sau contesta pe celălalt.

Problema se pune în acelaşi mod dacă privim opoziţia radicală dintre individ şi societate. Pînă la o vîrstă oarecare, în funcţie de societate, individul duce o viaţă de ucenicie, de tutelă, de supunere; este epoca pasivă şi receptivă a educaţiei. Odată trecută această vîrstă, individul devine autonom, activ; el dobîndeşte libertăţile civile şi politice, devine la rîndul său activ, educator, şi

prin aceasta el reprezintă societatea, iar inițiativa sa începe să devină efectivă. Dacă condițiile educației sale sînt excepționale și dacă societatea se găsește în condiții determinate, el poate chiar să ajungă ulterior să o transforme, parțial, în diferite moduri, după caz. Oricum, individul nu se formează și nu are putere asupra societății decît pe măsură ce depășește epoca de receptivitate și de educație. „Geniul, spune dl Baldwin, reprezintă produsul întregii ereditāți sociale, al tradiției, al educației"[38].

Astfel, cele două momente se diferențiază chiar în realitate. Este ceea ce se exprimă în mod popular în aceste aforisme: trebuie să învățăm să fim mici pentru a deveni mari, trebuie să știm să ascultăm ca să putem fi într-o zi ascultați etc. Se pare, deci, că antinomia dintre individ și societate este produsul unui proces dialectic, care s-ar afla la baza dezvoltării sociale. Opoziția celor doi termeni este rezultatul unui fel de criză, care are loc cu prilejul dezvoltării sociale și individuale.

2. *Motivele practice*. Această antinomie constă și în eforturile pe care omul de seamă le face pentru a transforma mediul în care a trăit, pe de o parte, și în rezistența maselor, a mediului, față de ideile sale novatoare, pe de altă parte.

În procesul dezvoltării individului, cei doi termeni ai antinomiei sînt, pe de o parte, condiția tînărului în timpul epocii sale de ucenicie și de educație și, pe de alta, efortul autoritar al educatorului. În acest din urmă caz special, tînărul reprezintă individul, educatorul reprezintă societatea. În cazul precedent, educatorul societății el însuși reprezintă individul, iar omul de seamă societatea, sau mai exact societatea în modificare. Efortul făcut și impus, pe de o parte, pasivitatea sau repulsia celui care îl suportă, pe de alta, sînt cele două suporturi concrete ale antinomiei care se află la baza celor două teze opuse. Și totuși, în practică, în fiecare zi această antinomie se rezolvă și se pune din nou: copilul și ucenicul se lasă educați. De asemenea, cu fiecare evoluție istorică a societăților, membrii societăților respective

---

[38] *Interprétation sociale*, Paris, 1899, p. 155.

se supun, fără multă rezistență, poruncilor de toate felurile ce sînt date de către oamenii de seamă ai epocii.

S-ar putea chiar dovedi că aici este neînțelegerea ce stă la baza contradicțiilor teoretice dintre ideea de individ și aceea de societate. Este posibil, ca să spunem așa, să facem o contraprobă a faptului: contestațiile amare pe care și le adresează cele două teze, individualistă și socialistă, au la bază neînțelegerea pe care o creează fiecare în ce o privește, nevoind să vadă unul din momentele de dezvoltare socială și individuală, pentru a reține în mod exclusiv pe celălalt. Această contraprobă constă, într-adevăr, în aceea că, în practică, aceste două teze nu numai că se apropie, dar, dintr-un punct de vedere central pentru amîndouă, ele se identifică.

Astfel, atît individualismul cît și socialismul se consideră inspirate de binele și interesul individului și de dreptate. Așa cum dl Dietzel, între alții, a arătat-o clar, principiul fundamental al comunismului se găsește deja în individualismul liber al lui Locke, care avea ca bază dreptatea. Același autor a observat, de asemenea, că ar fi greu să explici mai bine decît a făcut-o A. Smith, spunînd că „seniorii vor să recolteze acolo unde nu au semănat" exploatarea muncii de către capitalist. Și dacă aruncăm o privire asupra capitolului intitulat „Socializarea societății" din *Capitalul* lui Marx vom vedea într-adevăr că autorul se aliniază și el sub un drapel care este în esență acela sub care Grotius și Locke, Quesnay și Adam Smith se recunoșteau. Dacă liberalismul este fratele mai mare, ieșit din sînul doctrinei individualiste a dreptului, comunismul este fratele mai mic al acestuia. „De aceea, marxiștii caută să ne convingă de faptul că, în ciuda organizării muncii, în statul lor viitor principiul autonomiei individuale nu va fi mai puțin garantat decît în societatea amorfă a unui Proudhon sau a unui Bakunin"[39].

Ideea de dreptate, implicită în sistemul lui Marx, devine din ce în ce mai explicită în scrierile socialiste remarcabile apărute ulterior. Astfel, Benoit Malon spune, cu mai multă precizie, că primul obiectiv al socialismului

[39] Dietzel, *Theoretische Sozialoekonomie*, Leipzig, 1895, p. 6, 7, 18. A se vedea, de același autor, articolul despre socialism în Konrad, Handwort.

este de a da satisfacţie revendicărilor de dreptate ale proletariatului şi că socialismul integral al viitorului va găsi o deviză cu semnificaţia: Justiţie, Fraternitate. Pe lîngă organizarea muncii, socialismul va trebui, după Malon, să „instituie dreptatea" şi mai precis să „organizeze munca conform cu dreptatea", pentru a substitui organizarea dreptăţii şi a solidarităţii exploatării sistematice[40].

Dl Espinas a întrevăzut bine, la rîndul său, identitatea reală care există, cu toate aparenţele contrarietăţii, între teza socialistă şi teza individualistă. „Comunismul, din dublu punct de vedere, al fericirii şi egalităţii, revendică pentru individ dreptul de a nu fi subordonat în nici un fel. Este un adevărat individualism care ni se propune sub aspectul de socialism! Extremele se întîlnesc"[41].

În fine, în general, s-a recunoscut că „comuniştii, combătînd apropierea individuală, pretind să le restituie indivizilor personalitatea". De aceea, vorbindu-ni-se de individualismul lui Spencer, ni s-a spus că „individualismul lor (al comuniştilor) este mai profund decît acela al lui Spencer, pentru că ei împing mult mai departe consecinţele: în loc să-l aplice societăţii aşa cum este ea, ei vor înainte de toate să-i conformeze ordinea socială însăşi"[42].

Dar dacă dreptatea este, aşa cum rezultă de mai înainte, punctul esenţial pe care-l vizează socialismul, vedem, pe de altă parte, că acelaşi principiu al dreptăţii, alături de acela al libertăţii, este central în doctrinele individualiste. Examinarea ştiinţifică riguroasă a doctrinelor politice şi sociale a permis dlui Henry Michel să vadă în principiul dreptăţii punctul de convergenţă al diferitelor doctrine individualiste născute în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Examinarea aceloraşi doctrine a îngăduit, în plus, să se conceapă o idee ale cărei două elemente recunoscute sînt dreptul de a trăi, împreună cu acela de a se ridica prin cultură, şi „dreptatea lărgită"

[40] *Le socialisme intégral*, p. 183, 206, 211.

[41] *La philosophie sociale du XVIII-ème siècle*, Paris, Alcan, 1898, p. 41.

[42] G. Belot, „Revue philosophique", 1892 (I), p. 219.

și ca urmare „ameliorată“. Această formulă nu diferă de aceea a socialiștilor decît prin aceea că „ea nu instituie o repartiție mecanică a bogăției, cum o face colectivismul, și prin aceea că nu obligă statul să fie prevăzător, activ și moral pentru membrii săi, ca socialismul de stat“[43].

Și, într-adevăr, tocmai în aplicarea acestei formule constă diferența dintre individualism și socialism. Opoziția celor două doctrine nu se sprijină decît pe modalitățile și mijloacele de a realiza dreptatea. Dar se poate constata o identitate surprinzătoare între ele, chiar asupra acestui punct. Căci nu numai scopul lor este identic, dar chiar cînd trec la practică ele își schimbă atitudinea[44]. Se poate observa o răsturnare foarte semnificativă a postulatelor. Tocmai socialiștii sînt cei care contestă individului inițiativa, aservindu-l la legi care depășesc voința sa și totuși ei sînt aceia care pretind că societatea poate fi reformată prin voința și intervenția indivizilor. Dimpotrivă, individualiștii, adică aceia care glorifică inițiativa individuală și postulează realitatea efectivă și puterea voinței individuale, neagă faptul că această inițiativă individuală ar putea să aibă oarecare eficacitate cînd este vorba de a ameliora societatea.

Așa cum s-a observat, „împotriva socialiștilor, ei (economiștii ortodocși) se fac apostolii inițiativei individuale, și tună și fulgeră împotriva acelorași socialiști cînd vor să pună această inițiativă omenească în serviciul unei ameliorări sociale“. Aceleași legi naturale care pentru socialism sînt fatale și exclud inițiativa individului permit socialiștilor să folosească în mod practic inițiativa individuală; în timp ce doctrina individualistă care în drept admite inițiativa individuală o refuză în fapt. Această răsturnare nu este oare suficient de semnificativă?[45].

---

[43] *L'idée de l'État*, p. 646—651.

[44] Trebuie să reamintim aici că identitatea între socialism și individualism se regăsește pînă și în procedeele lor științifice. „Rodbertus, Schäffle, Marx etc. lucrează cu aceleași mijloace și pleacă de la aceleași supoziții ca economia clasică a Angliei“ (K. Bücher, *Entztehung der Volkswirtschaft*, p. 7).

[45] „Ce a conchis evanghelistul din noua dogmă burgheză“?, se întreabă în această problemă B. Malon, și tot el răspunde «că

În acest punct individualismul se caracterizează mai ales prin aceea că lasă individului grija de a-și face singur fericirea, chiar atunci cînd el ar fi absolut incapabil de acest lucru; în timp ce socialismul vrea să-l ajute prin intervenția statului, adică în fond prin asistența altor indivizi mai capabili decît el.

Din acest punct de vedere, nu s-ar părea oare că, în măsura în care socialismul, practic, vrea să pregătească și să activeze formarea individului înapoiat prin cultură și cu ajutorul indivizilor mai bogați, el este mai individualist decît individualismul? În măsura în care socialiștii vor să creeze individualitățile, de care individualismul se dezinteresează, nu se arată ei mai consecvenți cu principiul individualismului decît acesta din urmă? Diferența între cele două doctrine se reduce, deci, în ultimă analiză, la aceea că individualiștii se dezinteresează să pună în practică idealul pe care-l împărtășesc cu socialiștii, în timp ce aceștia insistă mai ales asupra punerii în practică, ceea ce denotă, de fapt, mai multă sinceritate din partea lor [4].

Este natural că, insistînd mai mult asupra mijloacelor, socialismul a cam neglijat scopul individualist, ca un lucru de la sine înțeles. Și, tocmai individualismul, pentru că a neglijat mijloacele, ceea ce este mai puțin scuzabil, a subliniat în mod necesar mai degrabă scopul, punctul de sosire. Cele două teze și opoziția dintre ele provin numai din faptul că după ce și-a făcut propria sa specialitate dintr-unul din momentele procesului formării individuale l-a neglijat pe celălalt. Această neglijență, practic inteligibilă, a dat naștere unei neînțelegeri care constă în faptul că fiecare teză, devenind exclusivă, a început să nege pe cealaltă. De aceea socialismul, care se străduiește să formeze indivizii prin cultură și o distribuție mai dreaptă a bogățiilor, va găsi de cuviință să critice amarnic doctrina individualistă, care presupune în mod gratuit că toți indivizii sînt formați de natură, și atunci se dezinteresează de ei. Dar aici, această doctrină nu întîrzie să vadă în socialism o sclavie reînnoită, o tiranie ascunsă, ceea ce este foarte adevărat într-un anu-

---

nu este nimic de făcut, legile naturale vrînd ca lucrurile să se petreacă astfel».

mit sens. Chiar personalitățile deja formate n-au fost ele fructul unui despotism, al trecutului istoric și al unei adevărate tiranii pe care o exercită asupra individului educația, școala și lumea socială? Totuși această disociere, explicabilă pînă la un punct în teorie, nu se explică în practică. Și, chiar teoretic, dacă nu integrăm cele două momente artificial disociate, disocierea nu poate să producă decît o supărătoare neînțelegere și să dea loc discuțiilor celor mai zadarnice. Concilierea celor două teze constă, deci, în a le integra, integrînd cele două momente separate prin analiză, reunind cele două teze, juste dar unilaterale, într-o sinteză.

Astfel antinomia se va rezolva de la sine; sau, dacă nu, controversele se vor prelungi la infinit asupra acestui subiect. Critica raționalistă este neputincioasă în fața celor două teze, care se prezintă ca niște axiome la fel de juste și care sînt amîndouă verosimile; ele sînt condamnate să se opună fără sfîrșit una celeilalte[46]. Principiul individualist este de natură cu totul axiomatică, ca și principiul socialist. Dar tocmai ireductibilitatea lor dovedește posibilitatea unor concilieri. Dacă s-ar putea reduce unul la celălalt, am avea dovada falsității unuia din ele. Însuși faptul că ele se opun și că nu sînt false ne invită să căutăm mijlocul de a le concilia, integrîndu-le ca două momente sau două aspecte ale procesului de dezvoltare individual, separate numai prin criza de dezvoltare din momentul formării individului.

Astfel, condițiile sociale exprimate de determinismul social (principiul socialist) trebuie să fie integrate prin strădania constantă a individului. La rîndul său, societatea trebuie să se identifice cu individul, pentru a se transforma, iar omul, pentru a fi om de seamă, trebuie să se identifice cu aspirațiile profunde ale maselor. Mai precis, trebuie să facem ca efortul voit, voința conștientă a individului să pătrundă la baza necesității mecanice a condițiilor sociale și să plasăm individul care cugetă în centrul determinismului social, pentru a-l face suportul sau agentul acestuia.

---

[46] Dietzel, *op. cit.*, cap. I, § 1.

Pentru a face acceptabilă această teză, trebuie totuși să încercăm a arăta: 1) că individul uman, în anumite condiții date, reprezintă societatea, deoarece o rezumă și o conține în sine. Se poate exprima aceeași idee într-un mod mai exact, spunînd că psihicul reflectat este un aspect al socialului; 2) că individul uman, în anumite condiții determinate, dispune de o forță nelimitată asupra determinismului social; el devine agentul efectiv al acestuia sau stăpînul lui.

Vom vedea că aceste două ipoteze se apropie atît de mult una de cealaltă încît reprezintă două aspecte care se confirmă și se completează una pe cealaltă. Pentru a afirma tot ce se poate spune în prezent în favoarea acestor două ipoteze, am vrut să ne menținem în ce privește primul punct, care constituie partea a doua a lucrării noastre, pe terenul neutru al teoriei pure, iar cum teoria psihicului individului este psihologia, și aceea a societății (a socialului) știința socială, ne-am propus să examinăm aici, cel puțin pe scurt, care sînt raporturile între psihologie și sociologie; ele vor fi oglinda teoretică în care trebuie să se reflecte raporturile dintre individ și societate. Rezultatele acestei prime cercetări nu pot fi deci verificate decît prin examinarea raporturilor dintre individ și societate.

În partea a treia, care trebuie să completeze și să verifice într-un fel partea a doua a lucrării noastre, vom analiza condițiile și rolul geniului în societate.

Este bine să examinăm pe scurt, chiar de la început, care sînt obiecțiile pe care corectarea celor două teze le poate ridica din partea individualiștilor și a sociologiei obiective. Acest prim examen, oricît de sumar ar fi, ne-ar putea preciza mai bine calea de urmat în cercetările ce ne propunem a face.

Într-adevăr, a situa individul conștient, dotat cu rațiune, chiar în centrul determinismului social antrenează consecințe atît de importante, încît ele vor fi greu de admis de cele două concepții neutraliste ale societății. Astfel, individul care cugetă, al cărui rol trebuie să fie nul după anumite concepții curente, devine, în teza noastră, motorul și conducătorul determinismului social. Ar trebui ca societatea să stea puțin de o parte pentru a da relief individului, sau cel puțin conceptul de societate

să nu fie ireductibil față de o anumită concepție a individului. Cu alte cuvinte, ar trebui ca ideea de individ care cugetă să nu fie decît un aspect complementar al ideii de societate.

Iată însă un lucru care se împacă greu cu cele două teze opuse. Cei care postulează o realitate socială diferită de indivizi, în afara și deasupra lor, pentru a subordona teoretic scopurile individuale celor sociale, nu vor accepta această corectare. Ei se vor teme de anarhie sau de anomia societății lăsate la dispoziția și la bunul plac al indivizilor. A dezlănțui pe indivizi și a-i ridica deasupra societății nu înseamnă oare a suprima legile și a lăsa fenomenele sociale la voia capriciilor individuale? Pe de altă parte, individualiștii se vor teme de excesul de legislație și de intervenție, în toate domeniile de activitate, chiar acolo unde socialiștii se temeau de anarhia socială. Căci, dacă individul se identifică cu societatea, și mai departe cu statul, acesta este justificat numai atunci cînd își extinde, în numele indivizilor pe care îi reprezintă, cît mai departe posibil intervențiile sale. Inițiativa individuală pe care aceste doctrine o proclamă sus și tare nu poate să se diminueze prin simplul fapt că individul dispune nu numai de propria sa forță, dar și de aceea a statului. Dimpotrivă. Chiar numai această teamă a liberalilor ar putea asigura pe partizanii teoriilor autoritariste că societatea așezată pe aceeași treaptă cu indivizii și sub conducerea lor nu are a se teme de anarhie. Nu pot oare exista indivizi care să nu fie conduși de întîmplare și de capriciu? Sau nu există oare indivizi raționali în societățile noastre?

Ajungem aici la principiul confuziilor care stăpînesc spiritele și din care decurg evident neînțelegerile deja semnalate. Din ideea vagă a societății concepută la modul general trebuie să distingem două faze foarte diferite una de cealaltă; nu este o diferență de grad, ci fără îndoială de natură, iar ea antrenează o diferență analoagă între indivizii care compun societatea. Prima fază este societatea naturală, produs al condițiilor pur biologice ale procreării. Această societate este foarte limitată în întindere și compusă din indivizi legați între ei prin legături de apropiată rudenie: raporturile dintre ei sînt raporturi

naturale de sînge. De aceea indivizii care le compun sînt ființe biologice, fără reflecție, pline de instincte.

A doua fază este cea care apare numai cînd legăturile de sînge și cele naturale sînt rupte, iar extensia societății, care înglobează populații, provincii diferite, devine în acest fel din ce în ce mai considerabilă. Vom numi etico-socială această ultimă formă a raporturilor interindividuale a căror natură se schimbă cu totul; ele nu mai sînt legături de sînge, instinct social material, ci devin legături de interese, de cugetare, într-un cuvînt, legături psihice propriu-zise, produse ale obiceiului, ale vecinătății, ale forței violente etc.

Din acel moment, indivizii care compun societatea s-au schimbat cu totul. Ei nu mai sînt ființe capricioase, pur biologice și instinctive, ci sînt într-adevăr persoane destul de morale și raționale.

Pentru că nu s-a făcut această distincție elementară, diferitele concepții cad în cele mai grave confuzii. Concepțiile naturaliste acordă societății morale ceea ce este adevărat cu privire la prima formă socială naturală și neagă eficacitatea psihicului, a efortului individual cugetat, chiar în societățile morale civilizate. De asemenea, cînd aceste concepții „se tem" pentru această din urmă societate de inițiativa individului ele „se gîndesc" la individul supus instinctelor și tuturor capriciilor. Într-un cuvînt, ele „se gîndesc" la societatea naturală și la individul biologic, cînd e vorba de societatea civilizată, morală și de individul care cugetă. Ele atribuie unora defectele celorlalți. Dimpotrivă, tezele individualiste atribuie societăților naturale și indivizilor încă total biologici calitățile societăților și ale indivizilor care ar fi ajuns la capătul evoluției lor.

Astfel, sociologii pozitiviști, autoritari, chiar atunci cînd constată ei înșiși progresul individului în forță, în originalitate și în inițiativă, uită să-l libereze de fatalitatea socială care e mereu suspendată deasupra capului său. În plus, chiar atunci cînd constată că individul societăților dezvoltate care cugetă nu muncește decît în urma unui efort intelectual, a unui proiect gîndit, sociologii obiectivi continuă să nege rolul cugetării, al efortului și al voinței individuale. Ei nu-și dau seama că atunci cînd contestă aceste eforturi individuale gîndite ei contestă

însăşi necesitatea socială, determinismul social, căci tocmai prin aceste eforturi se realizează determinismul social.

Pe scurt, unii privesc societatea civilizată ca fiind locuită de oameni ce nu raţionează, biologici, iar alţii privesc societatea naturală ca fiind compusă din oameni raţionali, capabili de a se dirija pe ei înşişi.

Şi totuşi, dacă ne mărginim la starea actuală a lucrurilor, ceea ce este o metodă riguros ştiinţifică, aceste confuzii şi contradicţii teoretice sînt bine întemeiate pe însăşi realitatea socială. Ele sînt chiar cea mai bună imagine a acestei realităţi. Într-adevăr, societăţile civilizate care există sub ochii noştri nu sînt încă atît de diferite de societăţile naturale; ele nu sînt încă morale, deoarece principiile constituţiei lor sînt departe de a reprezenta aplicarea exactă a idealurilor etice. De asemenea, indivizii care compun societăţile sînt departe de a fi cu toţii la fel de raţionali şi capabili de a cugeta. Dimpotrivă, indivizii care cugetă sînt încă o minoritate, iar majoritatea este încă compusă din oameni mai degrabă instinctivi, violenţi, capricioşi, astfel că vor justifica încă multă vreme acea fatalitate socială de deasupra lor. Astfel, sîntem îndreptăţiţi să spunem că reflecţia este deocamdată un element neglijabil în determinismul social, deoarece lipsa de reflecţie, necesitatea naturală inconştientă sînt cele care domină chiar în societatea civilizată.

În starea actuală a lucrurilor, există într-adevăr şi în societatea naturală oameni civilizaţi şi care gîndesc, iar într-o societate civilizată, numai în parte etică, oameni care nu gîndesc, biologici, instinctivi. În consecinţă, cele două teze opuse au, fiecare, dreptatea lor. Vina amîndurora este de a considera această stare, pentru noi provizorie, ca o stare definitivă, de a o concepe, sub forma sa actuală, ca fiind sub specia *aeternitatis*. Dacă acest fel de a vedea este îngăduit ştiinţelor naturii, vom constata îndată că este absolut fals în ce priveşte ştiinţele sociale. Rămîne să precizăm pe cît posibil în ce măsură cele două teze sînt adevărate, iar aceasta nu se poate face decît considerînd în ansamblul său acel act de metamorfoză prin care societatea naturală devine morală. Trebuie să vedem în ce punct ne găsim pe drumul dezvoltării sociale şi în ce direcţie se orientează această dezvoltare. Este

sigur că nu prin simpla inducție vom putea prevedea, pornind de la trecut, sensul dezvoltării sociale viitoare, ceea ce depășește știința riguroasă, acea știință care nu prevede decît ce se vede de pe acum și ce s-a văzut în trecut.

Dacă reiese de aici că dezvoltarea socială viitoare merge în sensul unei societăți progresiv etice, iar dezvoltarea individuală în sensul unei vieți conduse de gîndire și rațională, prin acest simplu fapt antinomia celor două teze se rezolvă cu timpul în favoarea individualismului pur. Determinismul social ar deveni opera gîndirii individuale, iar fatalitatea socială, care se consideră că se află deasupra individului, ar putea foarte bine să se destrame și conceptul de societate să se contopească în acela de individ. Antinomia dintre ele nu ar fi, cum am mai observat anterior, decît efectul crizei epocii de dezvoltare.

Înainte de a aborda studiul raporturilor dintre psihologie și sociologie, vom examina ipoteza dezvoltării sociale. Vom vedea astfel unde ne găsim pe calea transformării sociale și individuale, ceea ce ne va conduce fără îndoială în chiar miezul problemei: relația dintre psihic și social. Este ușor de înțeles că forma acestor relații va depinde de gradul de dezvoltare al realității sociale.

Examinarea următoarelor trei probleme va face obiectul celor trei subdiviziuni ale acestei lucrări. În prima parte va trebui să examinăm ipoteza determinismului social; în a doua parte, raportul dintre psihologie și sociologie; în a treia parte concepția sociologică despre geniu.

Cartea I
PROCESUL DEZVOLTĂRII SOCIALE

S-a spus, nu fără motive legitime, că viața socială reprezintă un domeniu nou, *sui generis*, deasupra aceluia al vieții propriu-zise. Acest nou regn ar fi dominat, s-a susținut, de un proces de dezvoltare care amintește și pe cel al vieții.

Acest proces poate fi considerat dintr-un dublu punct de vedere: a) în realizarea sa istorică; b) în el însuși, adică în efectele pe care le dezvoltă.

Capitolul I
INTEGRAREA SOCIALĂ

Forma relativ exactă care a fost atribuită procesului social considerat în dezvoltarea sa istorică s-ar putea exprima astfel: *Viața socială, care începe să se manifeste în limite foarte înguste, se lărgește progresiv, printr-un dublu proces de integrare și de unificare a societăților mici în societăți din ce în ce mai mari, pînă la societatea universală, cuprinzînd viața omenirii întregi.*

Această formulă se prezintă sub o multitudine de înfățișări și în maniere diferite. Ea nu este numai locul de întîlnire al celor mai diferite concepții și sisteme sociologice, care în această privință se acordă între ele cel puțin o dată, ci și rezultatul unor analize aprofundate ale unor istorici, ca de exemplu Mommsen. În plus, în ultima vreme, economiștii au regăsit-o pînă și în dezvoltarea istorică a vieții economice. Dar, pentru a-i preciza

mai bine trăsăturile, să rezumăm succint stadiul actual al problemei.

1. în literatura sociologică și
2. în literatura economică cea mai recentă.

I

1. Concepțiile sociale care au întrevăzut ideea acestui proces social ar putea fi grupate în două categorii: a) tezele pur științifice care au crezut că o pot constata în realitatea faptelor; b) doctrinele care au conceput-o în mod rațional *a priori* și au propagat-o sau postulat-o în aplicările lor practice. Între acestea două se situează c) socialismul științific, care după ce a crezut că poate desprinde din studiul faptelor ideea unei societăți universale internaționale și-a propus-o ca scop practic al activității sale. În realitate, după cum se va vedea, acestea sînt categorii foarte puțin distincte. Iată tezele:

A. Ideea vieții sociale ce se integrează progresiv pentru a ajunge la societatea universală apare odată cu Revoluția franceză, mai ales la Condorcet.

Ea este reluată de August Comte, care ajunge să confunde ideea de societate cu aceea de umanitate, recunoscînd totuși că viața socială începe cu familia, clanul, tribul, care sînt forme inferioare ale societății. Comte concepea societatea civilizată, mai precis societatea occidentală, ca rezultatul probabil al forțelor sociale actuale; el își propusese chiar să propage această idee a societății occidentale, iar în mintea sa ea avea deja un început de realizare.

La Herbert Spencer procesul integrării sociale nu era decît o simplă aplicare la societățile omenești a principiilor generale pe care le atribuia evoluției universale.

„Operația prin care micile domenii se agregă în fiefuri, fiefurile în provincii, provinciile în regate, iar regatele limitrofe într-un singur imperiu se completează prin distrugerea liniilor primitive de demarcare ... Vedem în tendințele națiunilor europene de a forma alianțe mai mult sau mai puțin durabile, ... în sistemul, ajuns astăzi obișnuit, de a supune conflictele internaționale arbi-

trajului congreselor, ca și în suprimarea barierelor comerciale și în facilitățile de comunicație ce se înmulțesc începuturile unei federații europene, adică ale unei integrări cu mult mai vaste decît toate cele existente azi“[1].

Abia cu Gumplowicz ideea *procesului social* se pune într-un mod mai clar și capătă conștiința importanței sale capitale pentru sociologie. Autorul compară procesul social cu celelalte procese fundamentale ale naturii, față de care nu este inferior nici ca rigoare nici ca importanță. Acest proces constă tocmai în aceea că multiplicitatea elementelor sociale, eterogene, începînd cu hoardele, triburile etc., diminuează cu cît omenirea se dezvoltă“[2]. Realitatea istorică, susține Gumplowicz, ne arată o *unificare* și o *aglomerare* continuă și crescîndă a grupurilor eterogene în societăți tot mai mari cu cît ele se unifică și se asimilează[3]. Ca urmare, acest proces evoluează de la o multiplicitate de bande și de grupuri la unități mai întinse, cuprinzînd un număr tot mai mare de grupuri eterogene, de amestecuri ce se asimilează tot mai mult. În profunzime, acest proces se realizează prin pătrunderea a două sau mai multe societăți care se cuceresc și se exploatează unele pe celelalte, cele mai puternice dominînd pe cele mai puțin puternice[4].

Dar cel care a conceput în modul cel mai exact ideea dezvoltării sociale cu trăsăturile sale esențiale este dl Durkheim. După acesta, izvorul, „originea primă a oricărui proces social trebuie căutată în alcătuirea mediului social“[5]. Or, acest mediu este supus dublei legi a „*creșterii* în volum, în număr a indivizilor și în densitatea dinamică a societăților“, care, „făcînd viața socială mai intensă, modifică profund condițiile fundamentale ale existenței colective. Această concepție a mediului social, ca factor determinant al evoluției colective, este de cea mai mare importanță“[6]. Creșterea volumului social rezultă dintr-un proces de integrare a diferitelor societăți vecine, „care se contopesc unele în celelalte și se uni-

[1] Herbert Spencer, *Premiers principes*, Paris, Alcan, p. 284.
[2] *La lutte des races*, Paris, 1893, p. 158.
[3] *Aperçu sociologique*, Paris, 1901, p. 4, 6.
[4] *Précis de sociologie*, Paris, 1896, p. 135.
[5] *Règles de la méthode sociologique*, p. 138.
[6] *Ibidem*, p. 143.

fică ... Pereții ce despart diversele alveole ale vieții sociale ... pierd din consistența lor, se prăbușesc progresiv și în aceeași măsură mediile se confundă"[7]. Or, procesul creșterii sociale în volum și în densitate determină progresul diviziunii muncii și în consecință al diferențierii sociale. Forma interioară pe care o ia acest proces este trecerea de la solidaritate prin asemănare la solidaritate prin diferențiere și diviziune a muncii.

Alți sociologi francezi, precum dnii Tarde și Bouglé, recunosc realitatea și importanța procesului social. Dl Tarde a pus în lumină o latură a acestui proces asupra căreia nimeni nu se oprise: unificarea socială prin intermediul extensiunii curentelor de similitudine, care nu sînt decît consecința imediată a curentelor de imitație. În timp ce dnii Gumplowicz și Durkheim insistă exclusiv asupra integrării mai degrabă exterioare a societăților, dl Tarde dezvăluie unificarea internă, deși aceasta nu este decît rezultatul necesar al unificării exterioare. Dispariția barierelor de netrecut, a segmentelor sociale, contopește diferitele unități sociale în una singură, care va ușura nu numai expansiunea curentelor de imitație, ci le va și provoca, provocînd invențiile.

În plus, dl Tarde arată, cu insistență, ca și dnii Gumplowicz și Durkheim, că „faptul cel mai general pe care istoria ni-l dezvăluie este creșterea continuă a grupului social în întindere și în profunzime. În întindere, prin desființarea frontierelor ce separă grupurile învecinate contopite cu încetul și asimilate sau anexate la un stat cuceritor; în profunzime, prin desființarea barierelor ce separă clasele[8]. Forma procesului social intern este trecerea de la imitația-obicei la imitația-modă.

Ni se pare că dl Bouglé a reușit să sintetizeze aceste două aspecte ale procesului social, reprezentate sub cele două însușiri formale pe care le recunoaște societăților: cantitatea și calitatea. Procesul social constă, după dl Bouglé, într-o creștere a cantității și a omogenității sociale[9].

---

[7] *De la division du travail social*, p. 204.
[8] *La logique sociale*, Paris, Alcan, 1898, p. 291.
[9] *Les idées égalitaires*, Paris, Alcan, 1899, p. 92 și 236.

B. În Germania trebuie să cităm pe dnii Tönnies și Simmel, care au emis teorii și ipoteze sociologice în care regăsim ideea procesului social pînă într-atît de implicată, încît este ușor de recunoscut. Pentru dl Tönnies, formarea statelor naționale nu este decît o limitare, o etapă provizorie a societății nelimitate[10]. Procesul social, după republică mondială (*Weltrepublik*) comparabilă pieței dl Tönnies, merge de la multiplicitatea statelor către o mondiale (*Weltmark*), care rezultă din extensiunea piețelor. Forma interioară a acestei schimbări este trecerea de la comunitate, un fel de solidaritate organică prin asemănare, bazată pe relații durabile de sînge, la societatea ce ia drept bază relații de contract și de schimb cu totul întîmplătoare și mecanice[11].

Dl Simmel distinge și el la baza vieții sociale un proces de extensiune socială (*Ausdehnung der Gruppe*)[12], ale cărui consecințe interne sînt, pe de o parte, diferențierea indivizilor, formarea unor personalități din ce în ce mai diferite, ireductibile; pe de altă parte, omogenitatea socială, deoarece nivelul social scade, persoanele se nivelează pe măsură ce crește extensiunea socială, calitățile comune ale oamenilor fiind cele mai puțin elevate. Autorul acordă, ca și dl Durkheim, o mare importanță numărului indivizilor. După părerea sa, numărul este factorul hotărîtor în orice evoluție socială[13].

C. Printre sociologii de limbă engleză deosebim pe dnii Lester F. Ward, Giddings și B. Kidd care, de asemenea, au întrevăzut procesul social, însă într-un fel mai vag și mai puțin sigur. „Diferențierea socială formează primul capitol din istoria societății omenești, spune dl Ward; al doilea capitol tratează despre integrarea socială. La un anumit stadiu, al celei mai mari diferențieri, mult mai mare decît astăzi, reducerea numărului raselor umane a fost rezultatul integrării sociale"[14]. Integrarea etnică și

[10] *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887, p. 272.
[11] *Ibidem*, p. 9 și 44.
[12] *Uber soziale Differenzierung*, p. 41, 43 și 49.
[13] „Annales de l'Institut International de Sociologie", 1894.
[14] *La différenciation et l'intégration sociale*, 1903, Giard et Brière, p. 10.

socială a fost precedată de un lung șir de asimilări, pînă cînd au apărut mai multe mari naționalități amalgamate[15]. În sfîrșit, „asocierea și fuziunea tuturor raselor umane este, după dl Ward, pasul final al evoluției omenești“[16].

Dl. B. Kidd recunoaște, împreună cu dl Schmoller, că naționalitățile se nasc, printr-un proces de integrare socială, din unități sociale mai mici: triburile, orașele și provinciile. El numește acest proces principiul formator al statelor, *State making*[17]; însă nu crede că se oprește la această formă, căci „în progresul lumii zilele naționalităților, în vechiul sens al cuvîntului, sînt numărate“[18]. El consideră că procesul social va ajunge apoi la un mic număr de sisteme de ordin social, a căror structură economică și politică va fi ca o expresie externă a unor interpretări de concepții etice fundamentale. Acest proces trebuie să ajungă la unificarea completă[19].

Profesorul Giddings recunoaște, încă și mai vag, că procesul social este „o mai mare creștere a maselor“ și că orice schimbare „tinde la integrarea socială“[20]. El vorbește și de o integrare treptată a grupurilor, a hoardelor, și împrumută de la dl Durkheim principiul social al densității sociale.

2. Dintre scriitorii politici care au făcut speculații în legătură cu problemele de politică practică ne vom opri numai la doi, ale căror scrieri au avut, justificat, un răsunet destul de mare: Bluntschli și Sidgwick.

În concepția celui dintîi, „statele care se limitează la o singură națiune nu au decît o valoare relativă... Statul sau imperiul universal este deci idealul omenirii“.

Bluntschli arată că biserica creștină și marii cuceritori cunoscuți, de la Alexandru cel Mare la Napoleon, au încercat, prin mijloace diferite și cu metode[21] diferite,

---

15 *Ibidem*, p. 17.
16 *Ibidem*, p. 39.
17 *Principles of Western Civilisation*, London, Macmillan, 1902, p. 381.
18 *Ibidem*, p. 385.
19 *Principles of Western Civilisation*, *ed. cit.*, p. 388.
20 *Principes de sociologie*, trad. franc., Paris, Giard et Brière, 1897, p. 250, 335, 338.
21 *De l'État*, trad. franc., Paris, 1881, p. 21.

realizarea acestui ideal, însă nu au izbutit. „Timpul, spune el, continuă invincibil opera sa de apropiere a națiunilor; el trezește tot mai mult conștiința universală a comunității omenești și pregătește astfel în mod firesc o organizare generală a lumii"[22]. Descoperirile moderne și numeroasele căi de comunicare au venit să servească direct acest scop, iar știința contemporană urmează acest impuls. În sfîrșit, „statul, în formula sa cea mai înaltă, este omenirea organizată"[23]. Statele naționale nu sînt altceva decît niște etape, deoarece ele sînt expresia acestei mișcări sociale universale care, de altfel, nu se oprește la limitele *naționalității*. Dezvoltarea impune ... unirea popoarelor într-o unitate mai înaltă"[24].

Sidgwick ia în considerare ideea integrării sociale sub aspectul său juridic, acela al legislației internaționale. El exclude deci integrarea violentă și nu admite decît integrarea pașnică, legislativă. Însă recunoaște slăbiciunea acestui principiu în contextul inferiorității legilor internaționale, care sînt lipsite de precizie și de sancțiune, față de legile civile, care au asemenea proprietăți și sînt expresia unei adevărate și solide integrări sociale[25]. În plus, legislația internațională ar avea nevoie de o guvernare comună a statelor și de o mai mare coeziune între ele. De aici urmează, ne spune autorul, că absența unui organ conform regulilor stabilite și care să decidă cu autoritate asupra punctelor discutate conduce la faptul că nu există limită exactă între ceea ce se stabilește de către oamenii de stat și ceea ce juriștii gîndesc că ar trebui stabilit[26]. Cu toate acestea, autorul recunoaște totuși că, printr-un progres continuu, legile internaționale devin tot atît de coerente și definite ca și legile civile, de care ele încep să se apropie mai mult decît de legile morale[27]. Ce înseamnă aceasta dacă nu faptul că procesul de integrare socială se realizează și se definește mai bine.

[22] *Ibidem*, p. 22, 24, 25.
[23] *Ibidem*, p. 26.
[24] *De l'État*, trad. franc., Paris, 1881, p. 88.
[25] *The Elements of Politics*, London, Macmillan, 1897, p. 288.
[26] *Ibidem*, p. 289.
[27] *Ibidem*, p. 293.

3. Cît privește doctrinele socialiste, nu ne vom opri la ele decît pentru a reaminti ceea ce este, de altfel, destul de bine cunoscut. În așteptarea *Uniunii europene și americane*, mai întîi *planetare*, pe urmă a popoarelor, scrie B. Malon, toți gînditorii progresiști sînt de acord în a vedea în statele socialiste din viitorul apropiat niște republici federale[28]. Aceleași idei rezultă și din socialismul științific al lui Karl Marx. *Internaționala*, al cărui inițiator și suflet a fost timp de 10 ani, constituie o dovadă a acestui fapt [5].

În această privință, nu trebuie să uităm că una din încercările cele mai caracteristice de legislație internațională a fost provocată tot de mișcarea socialistă. Este legislația internațională a muncii, ale cărei deziderate au fost dezbătute și fixate în *Conferința internațională muncitorească de la Berlin în 1890*. Se poate desigur vedea în această încercare un început al integrării europene, a cărei realizare este probabil încă îndepărtată.

II

Avînd în vedere faptul că economia politică teoretică s-a dezvoltat în Germania mai mult ca în altă parte, în anii din urmă, trebuie să examinăm starea în care se găsește ideea procesului social în literatura economică germană. Procesul de dezvoltare socială, privit sub aspectul său economic, are trăsături mult mai precise decît sub forma sa pur socială. Mai întîi, dl Adolphe Wagner, urmînd o metodă mai mult psihologică, deductivă, consideră fenomenele economice numai în starea lor actuală și viitoare. În consecință, obiectul studiilor sale este economia socială națională actuală, sau, ceea ce devine foarte semnificativ pentru noi, economia mondială *(Weltwirtschaft)*. După prof. Wagner, fenomenele economice sînt mai degrabă internaționale, relațiile economice cuprind de pe acum lumea întreagă în rețelele lor. Ai impresia că economia politică tinde să-și lărgească punctul de ve-

[28] *Le socialisme intégral*, vol. I, p. 396.

dere și în loc de știința unei *Volkswirtschaft* ea devine cu adevărat aceea a unei *Weltwirtschaft*[29].

Ca un complement al economiei politice a lui Wagner se prezintă aceea a dlui Schmoller. Acesta, fiindcă a urmat calea inductivă și în mod special pe cea istorică, era mai în măsură să descopere procesul dezvoltării economice în trăsăturile sale cele mai reale.

Dl G. Schmoller vede în economia familiei, în aceea a statului sau a altor instituții și comunități economice tot atîtea faze și forme ale unui singur proces[30]. Mai exact, diferitele forme ale acestui proces, care de altfel nu fac decît să reproducă extensiunea grupurilor sociale în care se manifestă, sînt, după acest autor, economia satului, economia seniorială, economia orașului și economia teritorială națională. Dezvoltarea istorică a vieții economice a trecut prin aceste patru forme. Faza economiei satului a avut ca origine marca germanică, mirul rusesc, sau orice altă unitate socială primitivă corespunzătoare, fixată pe un teren bine delimitat. Or, către mijlocul evului mediu, satele începură să se dezvolte și procesul istoriei a impus apariția familiilor aristocratice ale episcopilor, principilor, posesori de mari domenii[31]. Aceștia nu au întîrziat să cuprindă satele în unități sociale superioare, micile provincii, iar viața economică a căpătat în mod necesar forma economiei teritoriale feudale. Odată cu dezvoltarea orașelor și cu schimbul produselor între aceste orașe și sate, apăru a doua fază a vieții economice, economia orașelor, care formă, cu vecinătățile teritoriale, o unitate independentă, închisă[32]. Mai tîrziu, către sfîrșitul evului mediu, s-a săvîrșit disoluția acestor unități politice și economice într-o națiune teritorială, centralizată și puternică. A fost opera despotismului. De aceea, viața economică a luat o nouă formă, cunoscută sub numele de *Volkswirtschaft*[33], adică economia națională, unitate economică autonomă, închisă în ea însăși, a cărei esență a fost exprimată în concepția *mercantilistă*. Aceas-

---

[29] Vezi Wagner, *Lehr und Handbuch der politischen Oekonomie*, Leipzig, 1892, p. 250—368.

[30] *Grundriss der allgemeine Volkswirtschaft*, p. 317.

[31] *Ibidem*, p. 290.

[32] *Ibidem*, p. 294.

[33] *Ibidem*, p. 298—300.

tă fază a durat, după Schmoller, de la 1783 pînă către 1840; întreruptă pînă spre 1875, ea pare să reapară. Și acum, spune acest autor, „începe o a patra nouă epocă, economia mondială, care antrenează mai puternic economiile naționale distincte“[34].

Teoria economică, în care se sintetizează cele două metode și cele două doctrine ale lui Wagner și Schmoller, într-un fel foarte armonios și fericit, pentru a ajunge la o teorie cu adevărat științifică a economiei naționale, este prezentată de dl K. Bücher.

Acest autor distinge în procesul istoric al producției și al distribuției economice trei stadii: economia familială *(Hauswirtschaft)*, economia orașelor *(Stadtwirtschaft)* și, în fine, economia socială și națională *(Volkswirtschaft)*[35]. Economia familiei închise *(Geschlossene Hauswirtschaft)*, care a fost sistemul economic al anticilor, de la lumea greco-romană pînă la mijlocul evului mediu, se caracterizează prin aceea că procesul producției, în întregul său, se îndeplinește în cercul închis al casei. Acest sistem excludea deci comerțul. Diviziunea muncii se făcea în interiorul casei, între persoanele care formau familia, și se repercuta asupra structurii familiei, așa cum era dată de natură, de drept, de moravuri.

La prăbușirea vechiului sistem social unul nou se contură către mijlocul evului mediu, iar sistemul economic respectiv nu putu decît să se prăbușească; este epoca economiei orașelor[36]. În acest nou sistem economia casei a dat loc la schimbul direct între familiile producătoare. Toate casele erau ca niște furnizori. Fiecare familie pierde o parte din independența sa; ea nu mai este în stare să producă singură ansamblul obiectelor care îi sînt necesare și, pentru a completa ceea ce îi lipsește, ea trebuie să se adreseze producției altor case (p. 43). Fiecare oraș formează, împreună cu vecinătățile sale, o unitate economică autonomă, în care desfășurarea vieții economice se realiza conform unor norme precise, independente. La rîndul său, economia orașului a fost înlocuită

34 *Ibidem*, p. 299.
35 *Op. cit.*
36 *Op. cit.*, p. 42.

cu economia poporului. Aceasta din urmă este pasul cel mai important al integrării economice. Bücher o considera ca rezultatul centralizării politice, care, la sfîrșitul evului mediu, a demarat cu formarea statelor teritoriale și s-a încheiat cu apariția statelor unitare. Conexiunea economică a puterilor merge paralel cu conexiunea intereselor politice locale, în fața scopurilor superioare ale comunității (p. 67). Fiecare provincie, fiecare grup de populație trebuie să-și asume, în serviciul general, sarcina pe care poate să o îndeplinească mai bine (p. 69). Acest lucru a fost bine înțeles de economiști cînd spun că aici este unul din rezultatele activității statului (p. 73). Mai mult, această evoluție este opera absolutismului. De aceea, după dl Bücher, toți oamenii mari de stat, Cromwell, Colbert, Bismarck, Cavour, au contribuit la realizarea unei atari evoluții (p. 75). Această formă a vieții economice, ca și formele precedente, a manifestat totuși tendința de a se închide în unități autonome, națiunile. Astfel s-a născut sistemul economic al mercantilismului; nu este o întîmplare că Louvois, autorul sistemului granițelor fortificate, a fost contemporanul lui Colbert (p. 75). Și nimic nu arată, după dl Bücher, că procesul integrării economice s-ar opri aici: un lucru este sigur, anume că acesta va continua paralel cu integrarea politică.

Trebuie să adăugăm la numele foarte cunoscute ale acestor economiști pe acelea ale dnilor Dietzel și Sombart, care sînt și ei celebri. Dar în scrierile lor[37] regăsim procesul economic, în liniile sale generale, considerat într-un fel mai mult sau mai puțin analog cu acela pe care dnii Schmoller și Bücher îl descriseseră.

Ipoteza unui proces de dezvoltare socială integrală se regăsește astfel confirmată, în diverse modalități, în diferite concepții sociologice, politice, practice și economice. Este sigur că o analiză laborioasă și conștiincioasă a istoriei cunoscute ar putea să verifice ipoteza acestui proces social. Mommsen, care a încercat ceva asemănător cu privire la istoria Romei, nu a întîrziat să descopere principiul integrării sociale, pe care îl constată și îl con-

[37] Dietzel, *Theoretische Sozial Oekonomie*; Sombart, *Das moderne Kapitalismus*.

sacră în acești termeni: „Istoria unei națiuni înfățișează fenomenul unui vast sinecism. Roma primitivă este un oraș care este rezultatul unei triple fuziuni, încorporările de aceeași natură nu încetează decît cînd statul roman a ajuns la consolidarea sa totală[38]. „Centralizarea se face prin fuziunea mai multor societăți mici într-un oraș mai mare"[39]. Dacă cercetăm numai realitatea istorică în care trăim acum, cît și evenimentele secolului trecut, cine nu și-ar da seama că ceea ce Mommsen constata, pentru vechea societate romană, se îndeplinește chiar în zilele noastre, sub ochii noștri. Procesul integrării sociale, care s-a desfășurat sub culorile principiului naționalităților, a avut loc pe parcursul secolului al XIX-lea. Fructele coapte ale acestui proces sînt deja Italia și Germania integrate[40].

Capitolul II

DETERMINISMUL SOCIAL

Să vedem acum care sînt consecințele pe care integrarea societăților le determină în interiorul societăților integrate. Cum am mai arătat, creșterea volumului și a densității societății, care urmează dispariției segmentelor și sînt în raport direct cu întinderea societății unificate, au drept consecință schimbări considerabile în interior, care echivalează aproape cu adevărate revoluții. Aceste schimbări, din cauza diviziunii muncii împinsă la extrem, au ca rezultat o complicație nedefinită de raporturi interindividuale de situații, de feluri de a judeca, de moduri de a produce etc. O mobilitate vertiginoasă, o instabilitate fără limite devin proprii structurii nestatornice a noilor raporturi sociale. Această mobilitate și complexitate sînt vecine cu anarhia și numai timpul va pune

[38] *Histoire de Rome*, trad. Alexandre, vol. 1, p. 212.

[39] *Ibidem*, p. 138.

[40] S-ar putea întîmpla ca istoria acestui secol să înregistreze integrarea socială și politică și a altor națiuni întîrziate, și poate integrarea ultimă a Germaniei și a Italiei.

capăt acestei stări, chiar dacă se produce un oarecare echilibru, o oarecare armonie ce ține de faptul că procesul de integrare, fie pur social, fie economic, se realizează zi de zi. Această stare de lucruri atrage mai multe consecințe importante pentru indivizi. Vom aborda aici numai două, care ni se par principale și care, de altfel, par a le conține pe toate celelalte. Acestea sînt: 1) *Regresiunea ereditătii însușirilor dobîndite;* 2) *Mișcarea egalitară.*

I

REGRESIUNEA EREDITĂȚII ÎNSUȘIRILOR DOBÎNDITE [6]

Cum pot mobilitatea, instabilitatea și complexitatea socială să influențeze transmiterea fiziologică a variațiilor individuale dobîndite? Ereditatea însușirilor dobîndite a făcut obiectul unei discuții aprinse, după cum se știe, în lumea specialiștilor. Controversa nu s-a sfîrșit încă, și credem chiar că ea va dăinui atîta timp cît problema va fi privită numai din punct de vedere biologic. Judecînd după imposibilitatea în care se află biologii de a rezolva singuri această problemă, ereditatea însușirilor dobîndite este o chestiune care ține de două științe radical diferite: biologia și sociologia. Ne-am ocupat de aceasta în alt loc[41]. Am arătat că problema nu se elucidează decît după introducerea în discuție a punctului de vedere sociologic. Amintim aici pe scurt starea actuală a problemei și rezultatul ei probabil.

În primul rînd, trebuie să înțelegem prin însușirea dobîndită nu numai modificările fiziologice pe care individul uman le suferă în timpul vieții, dar și, mai ales, ideile, sentimentele pe care le dobîndește, modificările psihice de orice fel pe care le resimte în cursul vieții sale. Într-un studiu foarte documentat, dl Ribot stabilise că în principiu fenomenele psihofiziologice, de la cel mai simplu pînă la cel mai complicat, pînă la inteligența fină și subtilă care constituie geniul, sînt transmisibile[42].

---

[41] *Le problème du déterminisme social*, Paris, 1903.

[42] Vezi *L'hérédité psychologique*, Paris, Alcan, 1897, p. 67 și urm.

Aproape în același timp, în Germania, profesorul Weissmann, într-un alt studiu, tot atît de logic și de documentat, susținea o teză esențial opusă[43]. Însușirile dobîndite, fiziologice ca și psihice, transformările somatice, nu sînt transmisibile.

În teza sa, bazată mai ales pe lucrările lui Herbert Spencer, dl Ribot ajunge la ereditatea fenomenelor psihice superioare prin simpla constatare că formele inferioare ale vieții psihice, instinctele, predispozițiile sînt transmisibile. Dar tocmai pentru că formele inferioare se transmit, devine imposibilă transmiterea celor superioare. Stabilitatea speciilor e bazată pe transmisibilitatea instinctelor. Dacă variațiile dobîndite sînt transmisibile în cadrul fiecărei generații, ar urma ca speciile să se transforme probabil la cîteva generații, iar ereditatea instinctelor și a formelor inferioare, care sînt specifice, ar deveni, prin aceasta chiar, imposibilă. În plus, argumentul cel mai caracteristic pe care se bizuie dl Ribot este următorul: ereditatea este legea indiscutabilă care guvernează fenomenele vieții. Or, cum fenomenele intelectuale sînt fenomene ale vieții, și ele sînt transmisibile. Trebuie să observăm, mai întîi, că ele nu sînt chiar atît de transmisibile pe cît crede dl Ribot; sînt mai degrabă netransmisibile, sau transmisibile cu totul în alt mod decît prin ereditatea fiziologică. Apoi, aceste fenomene intelectuale ar putea să fie nu simple fenomene ale vieții, ci, mai degrabă, fenomene sociale. Aceasta ar fi de ajuns pentru a explica neereditatea fiziologică și, invers, neereditatea lor nu ar indica oare, de pe acum, că s-ar putea ca ele să nu fie fenomene biologice?

Profesorul Weissmann a demonstrat, într-adevăr, neereditatea însușirilor dobîndite, bazîndu-se tocmai pe ideea transmisibilității instinctelor, a formelor specifice prin intermediul *plasmei germinative*, care rămîne nealterată. Pentru că plasma germinativă rămîne ca un fel de *noli me tangere*, variațiile dobîndite sînt netransmisibile. Numai înfățișarea somatică este alterată prin experiențele vieții individuale; dar cum aceasta moare și se distruge, nici una din modificările pe care le suferă nu se mai pot transmite. În ciuda faptelor și documen-

---

[43] Vezi *Essais sur l'hérédité*, Schleicher, passim.

telor numeroase pe care se bizuie autorul, există o infinitate de cazuri care infirmă teza sa.

Din aceste teze extreme nu putem extrage nimic cu privire la problema pe care ne-am pus-o mai sus. Într-adevăr, pentru a determina, oricît de succint, în ce fel creșterea societății în volum, în densitate, apoi în complexitate și în instabilitate influențează ereditatea însușirilor dobîndite, trebuie să recurgem la tezele intermediare, care sînt și mai complete. Trebuie atunci să ținem seama de teza dlui Delage și de aceea a dlui Le Dantec, din Franța, de cele ale lui G. Adami și a dlui W. P. Bali, ca și de aceea a dlui Galton, din Anglia. Ele admit, deopotrivă, ereditatea și neereditatea variațiilor dobîndite și, mai mult, ele precizează, pe cît este posibil, condițiile externe care sînt favorabile eredității ca și cele care-i sînt potrivnice.

Astfel, dl Delage atribuie un rol preponderent „condițiilor ambiante", „circumstanțelor actuale", în geneza însușirilor dobîndite. Cu privire la ereditatea lor, el distinge trei feluri de însușiri dobîndite: 1) acelea care sînt dobîndite în urma modificărilor simple și generale în cadrul speciei; 2) acelea care sînt dobîndite prin variații individuale puternice; 3) în sfîrșit, cele care sînt dobîndite prin variații individuale slabe. Primele, mai ales atunci cînd sînt datorate hranei și climei, sînt transmisibile, cu condiția ca acest climat și această hrană să fie *permanente*. Însușirile individuale puternice sînt transmisibile cu totul excepțional. În sfîrșit, variațiile individuale slabe, acelea care deosebesc pe un om normal de alt *om normal,* nu sînt niciodată transmisibile. Teza dlui Delage se poate rezuma în cîteva cuvinte: ereditatea însușirilor dobîndite este adevărată numai cînd circumstanțele exterioare care le-au provocat sînt permanente și generale; ea poate fi exprimată chiar în funcție de aceste circumstanțe[44].

Dl Le Dantec, la rîndul său, pentru a explica mecanismul eredității, face apel la două principii determinate care, după părerea sa, dirijează fenomenele biologice: corelația și coordonarea. Dacă principiul corelației, adică de-

---

[44] *La structure du protoplasme et l'hérédité*, Paris, Reinwald, ediția 1, p. 777, 819 și 826.

terminarea somatică a germenului s-ar aplica independent, autonom, ereditarea ar fi absolut reală. Cum intervine principiul coordonării — adaptarea la condițiile exterioare ale vieții — ereditatea este contracarată. Aceasta devine posibilă numai cînd condițiile generațiilor anterioare sînt identice cu condițiile generațiilor care se succed[45].

Cu alte cuvinte, după dl Le Dantec, ereditatea va depinde în întregime de mobilitatea și de complexitatea circumstanțelor exterioare. El neagă mai ales că influența educației asupra „raporturilor microscopice ale neuronilor" ar fi transmisibilă.

În Anglia, dl Georges Adami consideră problema eredității aproape în aceiași termeni ca dl Le Dantec. Și el distinge două principii: *inheritance* și *environment*[46]. Ereditatea absolută ar fi efectul structurii celulelor conținute în germenul idioplasmei, deoarece aceste celule rețin modificarea în cazul în care ansamblul condițiilor este același. „Ca urmare, în măsura în care condițiile înconjurătoare sînt inalterabile, idioplasma nu se modifică, iar ereditatea este asigurată; cînd aceste condiții se schimbă, idioplasma poate să varieze în constituția sa chimică, și ereditatea este exclusă". După acest autor, ea depinde în mod esențial de constituția chimică a idioplasmei.

Dl W. P. Ball consideră, de asemenea, „că ereditatea caracterelor dobîndite devine absolut imposibilă de cîte ori se găsește în conflict cu marele principiu dominant al selecției"[47]. Trebuie să adăugăm că dl Ball înțelege prin selecție exact ceea ce dl Le Dantec înțelege prin principiul corelării.

Pînă acum s-a avut în vedere mai ales instabilitatea, mobilitatea circumstanțelor exterioare. Trebuie să insistăm ceva mai mult asupra complexității lor. Pentru aceasta este de ajuns să facem apel la unul din partizanii eredității absolute, dl Ribot. În monografiile sale,

---

[45] Vezi *Évolution individuelle*, Paris, Alcan. *Méthode déductive en biologie*, în „Revue philosophique", 1901, p. 45. *L'hérédité clef des phenomens biologiques*, în „Revue générale des sciences", p. 731, 739.

[46] „British Medical Journal", 1899, p. 321, 322.

[47] *Les effets de l'usage et de la désuétude*, Paris, 1891, p. 107.

devenite clasice asupra voinței și asupra memoriei, el a stabilit și a făcut evidente teze cum sînt următoarele: „primele născute" funcții ale inteligenței „sînt ultimele care degenerează; o stare complexă are mult mai puține șanse de a se reproduce și de a dura". „Dispoziția actelor voluntare și a achizițiilor memoriei urmează o lege logică care merge *de la cel mai recent și mai complex la cel mai puțin complex și mai puțin recent*"[48]. Deoarece oricît de precise ar fi aceste amintiri ele au un minimum de organizare[49]. Este de la sine înțeles că dacă aceste modificări personale și complexe, care constituie un act de memorie sau de voință ceva mai complicat, sînt gata să se destrame la primul accident vital, ele vor fi cu atît mai puțin susceptibile de a fi transmise fiziologic generațiilor viitoare. Or, nu este aceasta o dovadă că teoria eredității psihologice este departe de a corespunde realității?

Prin urmare, instabilitatea și mobilitatea, dar și complexitatea circumstanțelor externe, sînt cauzele care constituie un obstacol în ereditatea însușirilor dobîndite în aceste condiții. În rezumat: *ereditatea însușirilor dobîndite este sigură și incontestabilă atunci cînd condițiile externe care le-au provocat sînt permanente și elementare; ea este imposibilă cînd aceleași condiții sînt mobile și complexe.*

Dacă ne menținem la această teză, care, de altfel, pare cea mai conformă cu faptele, răspunsul la întrebarea care ne preocupă devine simplu. Creșterea complexității și a mobilității sociale influențează asupra eredității însușirilor dobîndite și o fac imposibilă și de neconceput. Este evident că toate influențele pe care individul le suferă din partea mediului social, infinit de mobil și de complex, și care sînt fără îndoială cele mai numeroase, sînt netransmisibile. Neereditatea lor este în mod necesar în raport direct cu mobilitatea și cu complexitatea lor. Iar cum mobilitatea și complexitatea mediului este în raport direct cu integrarea și unificarea socială, urmează că dezvoltarea socială are drept rezultat imediat regresul eredității însușirilor dobîndite.

---

48 *Maladies de le volonté*, ediția a 11-a, Paris, p. 161.
49 *Maladies de la mémoire*, ediția a 12-a, p. 47, 79.

Acest regres, rezultat necesar în teorie, se verifică în realitatea faptelor? Ce răspund oamenii de știință care vorbesc limbajul faptelor? „Civilizația se liberează de corp, ne spune dl Durkheim, ereditatea este din ce în ce mai incapabilă să-i asigure continuitatea. Transmiterea aptitudinilor speciale nu mai are loc, deoarece nu se poate efectua decît printr-un echilibru miraculos care n-ar putea să se repete des", și aceasta pentru că „la om aptitudinile sociale pe care viața socială le presupune sînt mult *prea complexe* pentru a se putea întrupa, într-un anumit mod, în țesuturile noastre sau materializa sub forma unor predispoziții organice. Urmează că ele nu se pot transmite de la o generație la alta pe calea eredității". Nu transmitem descendenților noștri decît un germen nedeterminat"[50].

Să notăm și afirmațiile dlui Manouvrier. „Desigur, spune el, generațiile trecute ne-au lăsat ca moștenire gîndurile lor, în același timp cu constituția noastră fizică, dar aceasta nu înseamnă că aceste gînduri ar fi moștenite împreună cu constituția noastră"[51]. Analizînd utilitatea acestei moșteniri, dl Manouvrier are dreptate cînd afirmă că, dacă deprinderile intelectuale ar fi moștenite de către descendenți, aceștia ar risca să fie deranjați de ele, căci obligați să se adapteze circumstanțelor variabile *la infinit* ei s-ar găsi, încă din tinerețe, tot atît de incapabili de readaptare ca și cei bătrîni". Din fericire, se întîmplă că „la om coordonarea aptitudinilor elementare pierde statornicia și . . . siguranța transmisiunii ereditare . . ., creierul omenesc este mai mult decît oricare altul un fel de *tabula rasa*"[52].

Pentru a da o rațiune mai puțin teoretică acestui fapt, dl Manouvreier ne determină să observăm că „virtutea diviziunii crescînde a muncii, a diferențierii crescînde a mediului social, coordonările de aptitudini diferă și ajung, în procesul eredității, la o dislocare care este reînnoită

---

50 Vezi *Division du travail social*, 1893, p. 347, 357, în „Revue de métaphysique et de morale", Pédagogie et sociologie, 1903, p. 47.

51 *Indice céphalique et la pseudo-sociologie*, în „Revue de l'Ecole d'Anthropologie", 1899, p. 237.

52 *Actes et aptitudes*, în „Revue scientifique", 1891, p. 235.

de aptitudini fixate în fiecare individ, sub influența acestor condiții de mediu particular. Se înțelege atunci că moștenirea fiecăruia este limitată la aptitudinile elementare și că copilul este cel mai mult lipsit de aceste asociații fixe"[53]. Este evident că mediul social se schimbă, chiar în decursul unei singure generații, *a fortiori* de la o generație la alta.

Naturalistul englez Galton indică o altă explicație, asemănătoare și complementară celei a dlui Manouvrier. „Particularitățile unui individ, cît de importante ar fi, sînt reduse la zero în generația următoare"; căci ele sînt combătute de media particularităților tuturor strămoșilor. Dl Galton face din acest fapt un fel de lege, pe care o intitulează *„legea regresiunii"*[54]. După această lege, diferențele existente între un om și media semenilor săi sînt eliminate.

Este deci evident că mobilitatea și complicația socială au drept rezultat să zădărnicească legea eredității și să facă imposibilă ereditatea însușirilor dobîndite. Se înțelege acum pentru ce această problemă, considerată în ea însăși, nu comportă și nu va comporta, încă multă vreme, nici o soluție. Controversa teoretică este reflectarea unei contradicții în fapte. Aceasta înseamnă că procesul integrării sociale este departe de a se fi terminat. Dacă ar fi așa, prezenta discuție nu ar avea loc, căci complexitatea și instabilitatea socială, împinse la limită, ar fi făcut imposibilă pentru totdeauna ereditatea însușirilor dobîndite, și prin aceasta ar fi confirmat teoria lui Weissmann. Această teorie nu rămîne totuși în mod virtual mai puțin adevărată, cu toată dezmințirea pe care i-o opune prezentul, și este justificată de etapa puțin avansată a procesului social.

Cu toate acestea, existînd societăți unificate, lărgite, extrem de întinse, regresul eredității însușirilor dobîndite este un fapt necesar; și poate fi chiar constatat. Rezultatul este că omul începe să devină din ce în ce mai mult o *tabula rasa;* descendenților nu li se transmite decît un germen nediferențiat de aptitudini elementare, iar

---

[53] *Ibidem*, p. 235.
[54] *Natural Inheritance*, London, 1889, p. 194, 196.

însușirile unei generații ajung la zero în generația următoare. Pe scurt, individul uman civilizat vine pe lume lipsit de acele asociații fixe, de numeroasele instincte ce caracterizează animalele și pe sălbatici. În consecință, omul civilizat este din ce în ce mai nedeterminat, maleabil, suplu, din ce în ce mai puțin diferențiat și individualizat, rezistent. În această privință, nu numai că asociații organice noi, aptitudini personale organice, instincte noi nu se mai pot forma, dar, mai mult, aproape toate aptitudinile și toate instinctele omului anterior civilizației au dispărut. Proprietățile organice se dezorganizează sub șocul diferitelor reacții sociale: penalități politice, juridice, mai mult sau mai puțin violente, penalități pedagogice sau morale. Moralitatea, spune Guyau, este eliberarea de instinctele animale și de orice pasiune. Dl Le Dantec, opunînd educația moralei, ne învață că „educația poate avea, în anumite cazuri, o influență comparabilă celei a eredității"[55]. După Guyau, educația și mai ales sugestia „creează instincte artificiale, capabile să echilibreze instinctele ereditare, și chiar să le înăbușe"[56].

Dar în timp ce se suprimă tendințele și instinctele contrare civilizației, adică pe măsură ce aceste asociații de aptitudini organice înnăscute cedează în fața transformărilor exterioare, se dezorganizează, și în timp ce omul devine maleabil, cugetarea își face apariția, conștiința și rațiunea ies la lumină pentru a lua locul lăsat vacant de instincte și de aptitudinile înnăscute. Flexibilitatea și nedeterminarea fiziologică sînt însoțite de conștiința de sine și de cugetare. Instinctele și rațiunea sînt două lucruri incompatibile; regresul unuia înseamnă progresul celuilalt, deoarece unul, conștiința rațională, se instalează pe ruinele celuilalt, ale instinctelor. Și cum destrămarea instinctelor este efectul procesului social, conștiința rațională se datorează aceleiași cauze. Putem spune că, de atunci încolo, conștiința rațională este un aspect al procesului social sau că este expresia unui gen nou de determinism, determinismul social.

---

[55] Vezi *Évolution individuelle et hérédité*, p. 192, 280.

[56] *Hérédité et éducation*, Paris, Alcan, p. 15, *L'hérédité morale de Spencer*, în „Revue philosophique", 1879, p. 212.

Omul suplu, nedeterminat, maleabil și care cugetă este consecința imediată la care ajunge integrarea socială, creșterea societății în volum, în densitate, în mobilitate și complexitate. Fără îndoială, el va fi astfel numai din cauza înaintării procesului social. Vom vedea care sînt consecințele acestei transformări asupra individului uman.

II

MIȘCAREA SOCIALĂ EGALITARĂ

Nedeterminarea fiziologică a omului lipsit de aptitudini caracteristice speciale echivalează, fără îndoială, cu un fel de egalitate efectivă între oameni. Deoarece oamenii nu moștenesc decît germeni nedeterminați, deoarece creierul lor devine din ce în ce mai mult o *tabula rasa* și constituția fiziologică, pe care o moștenesc, este din ce în ce mai lipsită de aceste calități înnăscute, de aceste asociații organice de aptitudini speciale, urmează că ei vin pe lume din ce în ce mai puțin individualizați, din ce în ce mai egali între ei. Teoria egalității oamenilor este în strînsă legătură cu teoria *tabula rasa* și, invers, aceasta din urmă nu s-ar putea susține fără cealaltă. Secolul al XVIII-lea le-a conceput împreună; ele sînt necesare, și una și cealaltă, pentru a stabili un fel de echilibru logic în gîndire; numai că secolul al XVIII-lea era departe de a înțelege sensul lor. El le concepuse ca pe niște date inițiale: oamenii sînt egali între ei, prin natura lor, și vin pe lume egali, nediferențiați, adevărate *tabula rasa*. Faptele pe care le-am examinat sînt departe de a confirma aceste idei: omul *tabula rasa* este un produs ireal, însă pe cale de realizare, proces legat de integrarea socială.

Urmează de aici că mișcarea socială egalitară devine, evident, necesară. Ea este o consecință exactă a regresului eredității, care aduce pe lume oameni nedeterminați. Însă această necesitate este mai degrabă teoretică. Să cercetăm dacă această mișcare socială se confirmă în realitatea fenomenelor sociale și în ce fel apare ea.

Dl Bouglé, într-o carte remarcabilă, pare a fi schițat starea problemei, din punct de vedere sociologic, cu multă claritate și erudiție. În ce privește importanța acestei mișcări, autorul spune în concluzie că „mișcarea egalitară pare a fi desigur astăzi motorul principal al civilizației noastre“[57]. Ea este, de asemenea, produsul său natural. Autorul a examinat, rînd pe rînd, fiecare din cele patru forme pe care le atribuie societăților: *cantitatea, calitatea, complicația* și *unificarea;* el a încercat să determine partea pe care fiecare din aceste forme o are în geneza ideilor egalitare. Utilizînd metoda istorico-psihologică care, în Germania, cu dl Simmel, a reînnoit aproape știința moralei și a sociologiei, dl Bouglé se pronunță, în urma unei analize psihologice foarte lucide a datelor istoriei, pentru realitatea progresivă și importanța ideilor egalitare.

Progresul cantității sociale, al mobilității și al densității, al omogenității și al eterogenității, al complicației și al unificării sociale ar fi trebuit, potrivit tuturor aparențelor psihologice, să conducă popoarele la ideea egalității dintre oameni[58]. Observîndu-le atent, aceste diferite forme sociale nu sînt în definitiv decît variantele sau emanațiile uneia singure: creșterea societăților în volum și în densitate. Ne este greu să înțelegem cum nu a observat autorul aceasta și a continuat să vadă forme distincte, ca și cum nu ar exista nici un raport cauzal între ele. Într-adevăr, creșterea volumului și densității societăților antrenează în mod necesar, ceea ce a arătat dl Bouglé în altă parte, atît omogenitatea, cît și eterogenitatea acestor societăți, complicarea și diferențierea societăților, ca și unificarea lor. La drept vorbind, eterogenitatea nu reprezintă complicarea, omogenitatea și unificarea? Or, toate acestea nu pot apărea, cum a demonstrat dl Bouglé, decît în societățile mari, foarte dense și foarte mobile.

Un examen riguros permite autorului să afirme că între expansiunea egalitarismului și expansiunea grupărilor sociale pătrunse de ideile egalitarismului pare într-adevăr să existe o coincidență constantă[59]. Imperiul

---

[57] *Les idées égalitaires*, p. 247.
[58] *Ibidem*, p. 237.
[59] *Ibidem*, p. 96.

Roman care creează, pentru lumea modernă, concepția unui drept fără privilegiu nu era el oare cel mai puternic instrument de integrare socială a antichității?[60]. Tot așa se petrec lucrurile în societățile civilizate occidentale, unde creșterea numărului indivizilor integrați în grupuri merge de obicei paralel cu aspirațiile egalitare ale grupurilor. De aceea, creșterea cantitativă li se pare acestor grupuri o condiție vitală: pofta de anexiuni le este foarte caracteristică, pentru că fiecare dintre ele pare a considera ca o necesitate vitală asimilarea unui număr maxim de indivizi. Or, cum creșterea volumului social se face încă din interior, căci în Europa populația a crescut permanent în ultimul secol, de la 175 milioane la 370 milioane, dezvoltarea mișcării egalitare devine cu atît mai intensă.

În plus, creșterea volumului social este urmată, foarte de aproape, de creșterea densității și mobilității sociale. Fiecare din aceste fenomene sociale generale poate să-i niveleze pe oameni, sau să le inspire cel puțin sentimente egalitare. Densitatea socială, de exemplu, este un fapt social care se realizează, mai întîi, în orașe. Tot în orașe s-au ivit tendințele libertare și egalitare. Este cunoscut proverbul: *Städliche Luft mache frei.*

Or, tocmai din acest punct de vedere se deosebesc societățile occidentale de toate celelalte societăți. Cifra populației urbane a crescut, în ultimul timp, în Anglia, cu pînă la 60 sau 70 la sută. Dacă în restul Europei nu a fost încă atinsă aceeași proporție, tendința este, mai ales în Germania, să se ajungă la ea. Cum creșterea cantității sociale a urmat, în societățile moderne, forma concentrării urbane, ea le predispune pe acestea la egalitarism.

Mobilitatea socială, adică „facultatea de care se bucură unitățile de a străbate un spațiu mai mare în timp mai puțin“, nu a influențat mai puțin mișcarea egalitară. În această privință, statisticienii locomoției constată că viteza de deplasare s-a înzecit de o sută de ani încoace și a crescut de douăzeci de ori în ultimii 200 de ani. Și dacă se ține cont, de asemenea, de scăderea prețurilor, ceea ce permite maselor populare să pătrundă în curentul general, ne putem face o idee mai exactă despre gra-

[60] *Ibidem*, p. 97.

dul de mobilitate atins în societățile occidentale. De aceea, acestea sînt țările în care expansiunea egalitarismului a atins nivelul său maxim.

Ceea ce explică succesul ideilor egalitare, în aceste condiții, este faptul că oameni ce nu se cunosc sînt puși în contact la fiecare pas și, deoarece nu se cunosc, ei nu se pot trata „decît de la egal la egal". Pentru marile administrații moderne, indivizii nu sînt decît simple unități, numere. Creșterea numărului lor îi uniformizează pe oameni, chiar prin aceea că îi împiedică să se cunoască individual. Pe de altă parte, creșterea volumului social are ca efect diminuarea omogenității și simplității colectivităților restrînse numeric, pentru a face să se nască omogenitatea mai largă, care este, de altfel, însoțită de o diferențiere mai mare a indivizilor. În același timp, din această creștere a volumului social derivă o diferențiere sau complicare socială urmată, foarte îndeaproape, de o asemănare sau similitudine esențială a indivizilor. Cu alte cuvinte, din cauza creșterii societăților în număr și în densitate, omogenitatea mediului societăților particulare dispare odată ce ele sînt deschise și asimilate, pentru a face loc unei diferențieri mai accentuate în cadrul societății și în același timp unei anumite omogenități cerscînde între diferitele societăți unificate în acel întreg.

Rezultatul acestei extinderi sociale, care șterge tipurile specifice ale societăților particulare, omogene, ne permite să întrevedem umanitatea și în același timp liberează individul. De altfel, istoria confirmă aceste concluzii teoretice. Extinderea socială și dublul progres, de eterogenitate, rezultînd din încrucișarea tuturor raselor, a tuturor practicilor și a tuturor credințelor, și de omogenitate, rezultînd din forța universalizatoare a imperiului nu a dus, în Imperiul Roman, la ideea unui drept natural? Nu în Imperiul Roman a fost oferit oamenilor din rasele cele mai diferite același drept de cetățenie, nu s-a perceput regiunilor celor mai disparate același impozit, nu au fost legate prin drumuri romane punctele extreme ale lumii antice? Imperiul Roman este acela care a pregătit lumea pentru ideea de egalitate a oamenilor[61].

---

[61] Bouglé, *op. cit.*, p. 210.

Dar statele moderne? Aproape toate convulsiile din secolul nostru ascund eforturi de unificare. Astfel, nu întîmplător a fost Franța purtătoarea de cuvînt a egalitarismului: ea era, dintre toate țările Europei, cea mai unificată.

Or, unificarea și centralizarea antrenează creșterea puterilor guvernamentale care, oricît ar părea de paradoxal, poate să favorizeze, de asemenea, tendințele egalitare. După Fustel de Coulanges, „inegalitățile sociale sînt întotdeauna în proporție inversă față de forța autorității". O guvernare care tinde la unificare poate găsi potrivit să ridice pe cei ce se află la un nivel inferior și să coboare pe cei care sînt mai ridicați. Dl Bouglé conchide, de aici, că „nu trebuie să se spună că există contradiție între democrație și centralizare, ci, cu totul dimpotrivă, că există filiație de la una la cealaltă"[62]. Indivizii, la fel ca societatea, suportă același dublu proces de diferențiere și de asimilare. Pe de o parte, ei devin diferiți între ei, iar pe de altă parte totuși o omogenitate, o similitudine din ce în ce mai profundă îi unește; aceste două aspecte se dezvoltă și se echilibrează în măsura în care volumul și densitatea socială cresc.

. Este ceea ce îl face pe dl Bouglé să spună că: viitorul aparține unității de tip a neamului omenesc, și adaugă imediat: viitorul este al varietății tipurilor individuale. Autorul nu vede nici o contradicție între aceste două teze. Și una și cealaltă pun în lumină același fapt: estomparea tipurilor specifice și colective. Aceste două aspecte contrare ale societății necesită în egală măsură succesul ideilor egalitare. Căci, dacă nu ar exista nici o similitudine între indivizi, societatea însăși ar fi imposibilă. În acest sens, vom spune împreună cu Tocqueville că „nu există propriu-zis societate decît acolo unde oamenii consideră un mare număr de obiecte sub același aspect".

Pe de altă parte, dnii Simmel și Durkheim au dreptate cînd postulează, pentru solidaritatea socială, o mare diferențiere, care necesită ea însăși un fel de egalitate între indivizi. „Pentru că individul este ceva cu totul par-

---

[62] *Ibidem*, p. 227.

ticular, el devine egal cu indiferent care altul, spune dl Simmel"[63]. De unde dl Bouglé conchide că „din extrema lor asemănare poate renaşte sentimentul egalităţii persoanelor"[64] şi că „egalizarea indivizilor devine necesară chiar din cauza diferenţierii dintre ei"[65].

Apropiind cele două aspecte contradictorii de procesul social interior, omogenitatea crescută într-un sens şi eterogenitatea crescută în alt sens, nu se stabileşte o contradicţie decît în aparenţă. Eterogenitatea creşte la indivizii închişi într-o societate particulară, însă din moment ce sînt integraţi într-o singură societate unificată, similitudinea creşte la toţi indivizii astfel integraţi. În aceste condiţii, asimilarea se extinde în acelaşi timp cu aprofundarea diferenţierii. Este ceea ce face ca oamenii care reunesc în ei cele două tendinţe să constituie terenul cel mai bine pregătit pentru sămînţa ideilor egalitare.

Se pare, de asemenea, că socialismul, excesiv de egalitar, nu este decît punctul de sosire necesar al condiţiilor sociale generale schiţate de dl Bouglé. Idealul egalitarismului ar fi atins numai cînd indivizii ar putea să se înlocuiască, fără inconveniente, unii pe alţii, cînd fiecare individ ar valora cît oricare altul. Or, aceasta este speranţa care iluminează pe socialiştii moderni, iar ei îşi îndreaptă eforturile către acest ideal pe care încearcă să-l contopească cu realitatea.

Cele două probleme, noneredítatea caracterelor dobîndite şi mişcarea egalitară, sînt atît de legate, încît, în fond, reprezintă aceeaşi problemă examinată din două puncte de vedere diferite. Nedeterminarea fiziologică, consecinţă necesară a netransmisibilităţii caracterelor dobîndite, pregăteşte bine, la indivizi, terenul egalităţii sociale. Ea este poate prima condiţie a acestei omogenităţi profunde, ascunse, care constituie baza socialităţii superioare în societăţile lărgite. La rîndul său, mişcarea egalitară, care tinde să supună pe toată lumea unor influ-

[63] Dl Durkheim, la rîndul său, susţine că inegalitatea condiţiilor impune echitatea schimburilor (*Division du travail social*, p. 419).

[64] *Op. cit.*, p. 141.

[65] *Ibidem*, p. 146.

ențe comparabile și complicate, are și ea un ecou asupra nedeterminării și maleabilității indivizilor.

Apoi, dezvoltarea gîndirii, pe care dizolvarea instinctelor o face necesară, are și ea un efect asupra individualismului, asupra conștiinței exterioare, asupra nivelului mai ridicat al ideilor, al sentimentelor umanitare și asupra acelei stări de spirit care concepe ideea de umanitate din care trebuie să apară individul și egalitarismul social. În plus, această centralizare, produs imediat al progresului și unificării societăților, și care necesită o putere guvernamentală mai viguroasă, nu ar fi posibilă fără această suplețe și fără nedeterminarea inițială a indivizilor, care este tocmai efectul regresului eredității. Puterea guvernamentală n-ar putea să se exercite decît asupra indivizilor, destul de supli pentru ca să nu fie sensibili la această putere. Dacă este adevărat că forța autorității determină egalitatea, nivelarea indivizilor, este încă mai adevărat că aceasta este o condiție a puterii autorității. Astfel se explică cum în societățile avansate sînt suportate cu răbdare atîtea legi care înlănțuie pe individ. Acesta este un progres efectiv și continuu al determinismului social, ce se realizează în măsura în care ereditatea este ținută în șah sau regresează.

Omul nedeterminat devine din ce în ce mai conștient, mai cugetător, și în același timp din ce în ce mai susceptibil de a fi determinat în actele sale de către semenii săi într-un mod exterior, prin sugestie, prin educație, prin argumente etc. . . . Determinarea fiziologică a actelor noastre dispare progresiv și face loc unei determinări din ce în ce mai sociale. Cu cît este cineva mai suplu din punct de vedere fiziologic, cu atît este mai accesibil sugestiei și determinării din partea altora; cu cît concetățenii și vecinii noștri sînt mai maleabili, cu atît mai multă putere avem asupra lor.

Or, semenii noștri și contemporanii noștri formează societatea în care trăim. Puterea noastră asupra lor este o mărturie a puterii noastre asupra societății. A-i determina înseamnă a fi agentul determinismului social, a ne identifica mai mult sau mai puțin cu acesta. Prin urmare, cum această nedeterminare a indivizilor decurge din dezvoltarea procesului social, urmează că cu cît procesul integrării sociale este mai avansat, cu cît și indi-

vidul se află mai în centrul determinismului social și se identifică cu societatea, cu atît mai mult dobîndește el atotputernicie asupra ei.

În partea a treia a studiului nostru, vom vedea mai îndeaproape în ce constă această putere a oamenilor asupra determinismului.

Pe de altă parte, ce semnificație are faptul că odată cu procesul societăților latura omogenă a indivizilor crește, în timp ce latura lor diferențială se aprofundează? Mai întîi, această dublă dezvoltare a asemănării indivizilor nu este posibilă decît pentru că universul interior psihic se lărgește necontenit. Lumea psihică trebuie să se extindă pînă la a cuprinde în sine, pe de o parte, un număr mereu mai mare de elemente psihice, comune cu cele ale altora, și, pe de altă parte, un cuantum de elemente absolut personale, diferite și nereductibile. Astfel se formează în noi o dualitate bine definită: unul din cei doi termeni reprezentînd latura socială pe care o avem în comun cu ceilalți, cealaltă latură absolut personală și nereductibilă. Progresul unuia însoțește progresul celuilalt, și, deoarece sîntem civilizați și sociabili, în măsura în care sîntem și devenim personali, nereductibili, și invers, urmează că, cu cît latura pe care o avem în comun cu ceilalți se lărgește și se identifică cu ei, cu atît latura individuală se lărgește și ea și devine nereductibilă. La astfel de concluzii a ajuns dl Ratzenhofer, în cercetări sociologice bine cunoscute în Germania[66].

Ce decurge de aici? Dacă este adevărat că latura comună este cea socială și că ea formează, în definitiv, o parte a obiectului sociologiei, în timp ce latura psihică, personală, ireductibilă, formează obiectul psihologiei, înseamnă că nu mai există motiv de a concepe o știință a psihologiei pe lîngă sociologie. Și aceasta pentru că, mai întîi, psihicul comun care se află în noi formează deja obiectul sociologiei. Oare nu ne spune dl Tarde că psihicul este un social interiorizat și că socialul este un psihic obiectivat, generalizat? Și apoi, psihicul nu poate fi obiect de știință deoarece este absolut personal și ireductibil.

---

[66] Vezi, în special, în această problemă, *Soziologische Erkenntniss*, Leipzig, 1898, p. 115, 157, 161, 331.

Nu se poate face o știință a individualului, a exclusivului, a ireductibilului. El poate fi descris, i se poate face biografia, dar nu poate constitui obiect de știință. O știință a psihologiei, trebuind să stabilească legi, nu poate fi elaborată decît extrăgînd ceea ce este general, comun, din fenomenele psihice umane. Or, ceea ce au ei în comun nu mai este individual, este ceva social; a-i elabora știința este a face știință socială sau cel puțin psihologie socială. Într-adevăr, ceea ce este comun indivizilor, acea parte din ce în ce mai considerabilă de acte și de idei care se identifică progresiv la toți, nu devine oare mod de a gîndi sau de a acționa? Or, dl Durkheim a arătat în mod magistral că faptul social tipic este tocmai orice mod de a face și de a acționa. A face știința acestor fenomene, comune tuturor indivizilor, nu înseamnă oare a reintra în domeniul sociologiei? În consecință, dacă există o știință a legilor psihice, aceasta nu poate fi decît socială, iar dacă trebuie să existe o știință a psihologiei ea nu poate fi decît descriptivă, biografică; prin natura obiectului său, ea nu poate descoperi legi care să nu fie de natură socială.

Ceea ce ni se dă drept legi psihologice propriu-zise nu poate constitui decît legi sociale, și, invers, ceea ce ni se arată a fi legi sociologice, nu poate fi decît legi ale fenomenelor psihice. Legile sociale sînt psihice și, în același timp, invers, dar numai în măsura în care individul se identifică cu societatea, numai în măsura în care indivizii sînt egali, sau tind să devină egali, egalizîndu-se astfel cu societatea. Și cum, pe de altă parte, conștiința propriu-zisă și conștiința reflectată sînt, ele însele, efectele directe și exclusive ale procesului social, legile care conduc fenomenele conștiinței nu pot fi decît legi sociologice.

Partea a doua a studiului nostru va urmări dacă așa este și care sînt probabilitățile acestei concluzii. Pentru moment, trebuie să ne oprim puțin asupra cîtorva obiecții capitale pe care le poate ridica această concluzie. Va trebui să delimităm mai îndeaproape importanța acestei teze.

Capitolul III

RĂSPUNS LA OBIECȚII

Dacă într-adevăr legile psihologice nu sînt, în fond, decît un aspect individual al legilor sociologice, de ce s-au inventat două științe? Ce a provocat și a făcut să persiste această gravă eroare? Ar fi trebuit să se observe mai de mult că legile psihologice sînt, și trebuie să fie, de altfel, identice cu legile sociologice. Dacă această identitate, oricît de adîncă și ascunsă ar fi ea, n-a fost încă observată de nimeni, nu rezultă atunci că ea este himerică, falsă etc.? Sociologia lui Auguste Comte răspunde acestei îndoieli. Vom insista mai tîrziu asupra acestei chestiuni.

Am fi primii care am recunoaște că această identitate a legilor psihologice cu legile sociale este, într-adevăr, oarecum himerică. A postula, în starea actuală a științelor și a dezvoltării sociale, că există o perfectă identitate între legile conștiinței și legile societății înseamnă a presupune, în mod gratuit, că procesul de dezvoltare socială s-a împlinit. Într-adevăr, numai în acest caz extrem mișcarea socială egalitară ar fi egalizat indivizii, iar ereditatea caracterelor dobîndite, regresînd la limită, ar fi realizat omul pe deplin conștient și *tabula rasa*, adică cu totul lipsit de aptitudini și de calități speciale înnăscute, și devenit o ființă rațională.

Numai atunci o parte considerabilă a psihicului individual ar fi identificată la toți indivizii, și, în aceeași măsură, psihicul ar fi identic cu socialul, și în consecință legile sociologice cu legile psihice, și invers.

Or, sîntem încă foarte departe de aceasta: starea actuală a științelor sociale și a psihologiei ne poate arăta acest lucru. Nu se poate constata identitatea sau diferența specifică între legile societății și cele ale conștiinței, decît cu condiția să existe mai întîi legi psihologice și sociologice exacte. Dar există oare o lege, o singură lege, exactă în psihologie și în sociologie? Dacă încercăm cît de cît să examinăm în profunzime, și puțin mai liber,

starea acestor două științe, nu mai putem răspunde afirmativ la o asemenea întrebare.

În psihologie, de exemplu, dl Ribot ne spune că el nu cunoaște oameni care să creadă în legea asocierii ideilor. Sigwart, după ce a observat imposibilitatea măsurării fenomenelor psihice, imposibilitatea care provine „în parte din variabilitatea subiecților psihici, în parte din dezvoltarea individuală și din marile diferențe pe care le produce", trage concluzia „că nu putem ajunge la legi psihologice generale"[67]. Legile asocierii ideilor nu pot pretinde titlul de legi, căci în aceleași condiții, asocierile sînt foarte diferite și gradul lor de coeziune este foarte variabil. Ele nu pot măcar pretinde că ar fi legi ipotetice parțiale, căci condițiile în care se înfăptuiesc sînt prea puțin stabile și prea puțin sigure[68]. Wundt compară istoria și sociologia cu meteorologia, atît este de prodigioasă, enormă complexitatea fenomenelor spiritului, care ne obligă să ne menținem la suprafața fenomenelor[69]. Iar aceasta provine, spune Wundt, din faptul că pe tărîmul științelor spiritului nu numai că există legi care se opun, dar în plus aceste legi sînt tulburate de apariția unor fenomene noi, ireductibile[70]. Aceste fenomene, cu toate că pot fi explicate prin intermediul principiului cauzal, nu pot fi generalizate. În ceea ce privește economia politică, dl Wagner ajunge la concluzii absolut asemănătoare. Caracterul de lege exactă este exclus *a priori* pentru legile economiei politice; pe acest tărîm legile sînt exacte numai atunci cînd condițiile sînt ele însele constante, putînd fi formulate în legi, ceea ce nu este deloc cazul, ne asigură autorul[71]. Lucrurile stau astfel numai pentru că motivele psihice individuale care determină fenomenele economice sînt prea complexe, multiple și diferențiate pentru a fi convertibile în simple formule.

În sociologie, dnii Tarde și Simmel au conștiința cea mai clară a imposibilității legilor sociologice. După dl

[67] *Die Logik*, II, p. 518.
[68] *Ibidem*, p. 554.
[69] *Ibidem*, p. 52.
[70] *Ibidem*, p. 143, 153.
[71] *Ibidem*, p. 235.

Tarde, regularitatea evoluției societăților este în raport invers cu gradul lor de realitate[72]. Iar dl Simmel insistă asupra infinității combinațiilor pe care le permite o viață socială extrem de complexă, astfel încît toate fenomenele psihice sociale pot fi interpretate, într-un fel tot atît de acceptabil, în două sensuri contrare[73].

Și atunci nu devine oare evident că dacă nu ne-am dat încă seama de identitatea profundă dintre legile psihologice și cele sociologice este numai pentru că aceste legi sînt aproape inexistente. Ceea ce este socotit ca atare nu există decît pentru tinerii din școli. Aceste legi nu au decît o valoare educativă, ca și în literatură și în alte produse culturale de fantezie pură. Și, într-adevăr, parcurgînd cele mai celebre tratate de psihologie, ce găsim în ele, mai întotdeauna? Desigur descrieri literare ale fenomenelor psihice, ale sentimentelor, ale imaginației, ale memoriei etc. și multe descrieri științifice ale unei importante părți a corpului, care ar fi mai potrivite într-un tratat de anatomie sau de fiziologie. Cît despre legi, ele există, dar nu au decît valoare pedagogică. Absența legilor fiziologice propriu-zise, exacte, cît și a celor sociologice reale, a lăsat loc liber fanteziei. Aceasta însă nu a presupus identitatea profundă a celor două științe, și, de aceea, pentru a umple golul lăsat de aceste legi, a creat, pentru aceste științe, legi în mod necesar diferite, pentru că sînt în mod necesar arbitrare, în mare parte. Ceea ce a fost și este suficient ca să existe două științe ireductibil diferite. Este sigur că aceste două științe vor continua să fie străine una față de alta, atît timp cît nu se va fi descoperit un număr de legi exacte, cel puțin tot atît de exacte ca și legile naturii.

Problema cea mai importantă de clarificat este de ce nu există încă o lege psihologică sau socială exactă. Credem că acesta este, fără îndoială, punctul cel mai greu. Felul în care se va proceda pentru a da un răspuns acestei întrebări va dezvălui un mod util de a concepe aceste științe și chiar posibilitățile progreselor lor viitoa-

---

72 *La réalité sociale*, în „Revue philosophique", 1901 (II), p. 464.

73 *Über Soziale Differenzierung*, Leipzig, 1902, p. 4.

re. Faptul incontestabil, care constă în lipsa legilor exacte în psihologie și în sociologie, comportă, după părerea noastră, două explicații: 1) starea înapoiată a celor două științe, fie din pricina existenței lor recente, fie din pricina dificultăților metodei lor și a complexității obiectului lor; sau 2) inexistența însăși a acestor legi, în realizarea efectivă a fenomenelor. Deoarece oamenii de știință, obișnuiți cu științele naturii, ar fi găsit, în această a doua explicație, ceva monstruos, nimeni nu s-a oprit, un timp, asupra ei. A fost examinat celălalt termen al alternativei, scuzîndu-se lipsa unor legi psihologice, cînd s-a binevoit a se motiva aceasta prin ignoranța ce dăinuie încă în cunoașterea psihologică și sociologică datorită faptului că aceste științe sînt recente. Nu se pune la îndoială existența dintotdeauna a legilor; numai că dificultatea metodelor și complexitatea faptelor ne împiedică încă să ajungem la ele. Noi n-am acceptat validitatea acestor scuze și, în consecință, în paginile care urmează, vom încerca să arătăm, sau cel puțin să facem înțeles, că s-ar putea să existe alte motive care să justifice starea actuală a științelor spiritului.

Ce motive se invocă oare pentru a se explica starea de înapoiere a celor două științe? Se spune mai întîi că aceste științe sînt de dată recentă; este oare acesta un argument? În mod evident, pentru psihologie acest lucru nu este valabil, deoarece ea este una din științele cele mai vechi. Are oare acest argument o valoare mai mare în sociologie? Nu. Acest argument este deci fals în ambele cazuri. Dar chiar dacă ar fi adevărat, el nu ar avea prin aceasta mai multă valoare, cum vom vedea.

Desigur, nici psihologia nici sociologia nu sînt de dată recentă. Psihologia există încă din timpul lui Socrate, Platon și Aristotel; și chiar înaintea lor sofiștii erau deja psihologi. Cît despre sociologie, numai numele este recent: substanța cercetărilor sociologice, atît politice, cît și morale, făcea obiectul de studiu al sofiștilor, al lui Socrate, Platon, Aristotel. Iar cercetările lui Aristotel erau mai pozitive decît multe din cercetările sociologice contemporane. Trebuie deci să constatăm că acest argument este fals. Rămîne să ne întrebăm ce a împiedicat aceste științe să progreseze, forțîndu-le să bată pasul pe loc, în așa măsură încît nu am înaintat după 24 de se-

cole. În același interval de timp, un mare număr de științe naturale, necunoscute în timpul lui Aristotel, au apărut succesiv, au făcut progrese considerabile și au stabilit chiar legi exacte. Este cazul aproape al tuturor științelor naturale. Este sigur *a priopri* că a trebuit să existe un impediment esențial care a paralizat progresul științelor spiritului.

Dar chiar dacă științele sociale ar fi de dată recentă, aceasta nu ar dovedi încă nimic. Există cazul chimiei, pentru a dărîma forța doveditoare a argumentului. Cercetările chimice, cu adevărat științifice, sînt contemporane cu cercetările sociologice, dacă pentru acestea din urmă ne întoarcem numai pînă la Montesquieu. De ce oare unele au ajuns să stabilească legi, și de ce nu s-a petrecut la fel cu celelalte? Cum se face că există astăzi o știință pozitivă a chimiei, în timp ce nu posedăm nici o lege sociologică exactă?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, să examinăm acum celălalt argument: dificultatea cercetărilor sociologice și psihologice izvorîtă din complexitatea și din mobilitatea fără sfîrșit a obiectului lor. Argumentul este hotărîtor: trebuie să fie bine interpretat.

Ce reprezintă, de fapt, complexitatea și mobilitatea fără sfîrșit a fenomenelor sociale și psihice? Nu echivalează ele oare cu un fel de iregularitate? Complexitatea și mobilitatea excesivă a unui ansamblu de fenomene care nu permit să se întrezărească nici o regularitate nu indică oare că aceste fenomene sînt oarecum *anomice*, anarhice în manifestările lor, adică nu ascultă de legi speciale, formulabile?

Deci, a vorbi de complexitatea și de mobilitatea excesivă a fenomenalității psihice și sociale înseamnă, aproximativ, că dacă științele spiritului au rămas încă înapoiate este pentru că legile de care ele se ocupă nu există în mod efectiv. Desigur, dacă este greu să descoperi legile existente ale fenomenelor, devine imposibil să le descoperi acolo unde ele nu există. În consecință, nu ar fi imposibil ca eșecul, în psihologie și în sociologie, să provină din faptul că nu există încă legi efective pe tărîmul acestor științe. Căci, a spune că acest eșec derivă din ignoranța noastră, și a explica această ignoranță

prin complexitatea mobilă și neregulată a faptelor, înseamnă într-adevăr a spune că ignoranța noastră are ca bază însăși absența acestor legi. O asemenea idee se află la baza școlii inductive istorice, în Germania, atunci cînd aceasta combate pretențiile raționalismului. După părerea dlui Schmoller, multe legi așa-zis economice nu sînt deloc legi, în sensul pe care l-a luat acest cuvînt în logică. Autorul recunoaște că și aceste legi economice, care se apropie cel mai mult de caracterul adevăratelor legi[74], se referă în mod exclusiv la problemele cele mai simple și cele mai bine definite ale științei economice: schimbul, valoarea etc. ... Prin urmare, se recunoaște implicit că realitățile sociale mai complexe nu sînt susceptibile de a avea legi, și că aceste legi nu sînt astfel tocmai din pricina complexității lor.

În consecință, acest al doilea pretext al întîrzierii științelor spiritului se reduce, privit de mai aproape, la argumentul pe care l-am indicat mai sus: absența unor legi sociale și psihologice reale. De altfel, ne putem da bine seama că această teză poate să prezinte laturi respingătoare și „monstruoase" pentru spiritele deprinse cu științele naturale. Dar sîntem siguri că această repulsie provine dintr-o neînțelegere. Se confundă, de cele mai multe ori, și pe nedrept se pare, ideea de cauzalitate cu ideea de lege. Nu se poate concepe o cauzalitate care să nu fie formulabilă în propoziții precise. Iar cînd găsim fenomene cărora nu le descoperim o lege, nu presupunem, nici măcar o clipă, că ar putea, la urma urmei, ca acestea să nu aibă o lege. Dimpotrivă, se continuă a se presupune o lege precisă, formulabilă, și se atribuie absența ei ignoranței noastre, în speranța că ea se va dezvălui mai devreme sau mai tîrziu.

Este drept că această așteptare s-a verificat aproape întotdeauna, în științele naturii, și este tocmai ceea ce dă pondere acestui procedeu al spiritului; dar spiritul va proceda tot în acest fel, atunci cînd se va găsi într-un domeniu în care legile vor fi cu adevărat absente. Cazul științelor naturii și confuzia care se face între lege și cauzalitate întăresc această atitudine a spiritului. Cau-

---

[74] Konrad, *Handwort*, vol. 7, p. 571.

zalitatea fiind un principiu de neclintit se presupune că el ar fi legat de însăşi inteligibilitatea noastră — se deduce, fără alte temeiuri, că legile există peste tot.

În ceea ce priveşte confuzia între ideea de cauză şi ideea de lege, am început să ne lămurim. S-a văzut că poate exista o cauzalitate care nu se lasă redusă la formule de legi, că pot exista cauzalităţi neregulate. Un ansamblu de fapte, în mod necesar determinat de antecedentele respective, poate foarte bine să nu urmeze o serie regulată în dezvoltarea şi în manifestarea sa; cu alte cuvinte, poate foarte bine să fie anomic. Astfel, dl Tarde a avut dreptate spunînd că: „Aceste aşa-zise legi de evoluţie a dreptului, a religiei, a moralei, a industriei, la diversele popoare, obţinute prin aglomerarea faptelor în mod ingenios apropiate, nu se aplică decît la popoare sălbatice şi barbare. Cu cît ne ridicăm pe scara civilizaţiei, adică a realităţii sociale, devine din ce în ce mai evidentă dificultatea, dacă nu imposibilitatea, de a supune unei înlănţuiri de faze regulate transformările sociale". După părerea dlui Tarde[75], poate să existe o cauzalitate neregulată. Există o prejudecată la modă, conform căreia faptele generale ale vieţii sociale ar fi cîrmuite de mituri, numite legi naturale"[76]. În această privinţă, dl Xenopol a emis păreri cu totul asemănătoare. Este adevărat, a spus el, că primele etape ale dezvoltării omeneşti, cînd aceasta se afla încă în faşă, au trebuit deci să aibă un caracter universal în ce priveşte întinderea lor în spaţiu. Tocmai această asemănare iniţială a indus în eroare pe sociologi, făcîndu-i să admită ideea, absolut falsă, a unei dezvoltări identice în cursul istoriei, pe care o consideră, din această cauză, că poate fi formulată în legi[77]. Dl Xenopol face o deosebire foarte fericită între cauzalitatea fenomenelor şi regularitatea manifestării lor. El a arătat clar că acestea sînt două lucruri distincte, şi că unul nu presupune de fel pe celălalt[78].

---

[75] *Art. cit.*, p. 464, 465.

[76] *Les lois de l'imitation*, 1895, p. 131.

[77] *Le caractère de l'histoire*, în „Revue philosophique", 1904, ianuarie, p. 32, 40.

[78] *Les principes fondamentaux de l'histoire*, Paris, 1899, p. 178, 200.

Ar rezulta deci că poate foarte bine să existe cauzalitate fără nici o regularitate, și acest lucru are loc în fenomenele sociale. În același sens, Wundt consideră că pot să existe fapte individuale, efecte ale unei legi generale, dar că acestea nu pot fi generalizate, pentru că nu prezintă uniformitate în apariția lor[79]. În plus, Wundt crede că, cu cît fenomenele sînt mai diferențiate, cu atît mai mare va fi și imposibilitatea de a descoperi legile. De asemenea, aceste legi, presupunînd că ele ar fi fost descoperite, nu vor avea o oarecare exactitate decît dacă se limitează la un spațiu și la un timp foarte restrînse[80]. În sfîrșit, dl Weber a subliniat cu drept cuvînt cît de mult se abuzează de cuvîntul lege, atunci cînd este aplicat fenomenelor psihice. Noi nu sîntem o serie indefinită de repetiții, ne schimbăm fără încetare, și aceasta exclude universalitatea necesară a fenomenelor psihice. Dacă există o lege psihologică, aceasta este tocmai *„repetiția alterantă*, dar, cu această lege, iată-ne transportați la antipodul conceptului de lege fizică"[81].

Această neînțelegere fiind elucidată, să examinăm acum dacă așteptările noastre, care nu se dezmint în domeniul științelor naturii — deși nu există o știință a meteorologiei —, ar putea fi legitime pe tărîmul științelor sociale. În orice caz, trebuie să recunoaștem că sîntem întotdeauna prea grăbiți de a aplica în științele sociale ceea ce este adevărat numai pentru științele naturii. A spune că nu legile lipsesc fenomenelor psihice și sociale, ci numai cercetări numeroase și obiective, datorită cărora aceste legi nu vor întîrzia să apară, nu înseamnă oare a induce, destul de naiv, de la științele naturii la cele sociale? De aceea, nu se uită să ni se reamintească, cu toate că legile naturii există dintotdeauna, că ele au fost destul de mult timp ignorate; în tot acest timp natura nu părea mai puțin neregulată decît societatea și decît activitatea psihică; nimeni nu a negat pentru aceasta legile naturale, ceea ce s-ar fi dovedit a fi o eroare. Și,

79 *Die Logik* (II), p. 143.

80 *Die Logik*.

81 *Diverses conceptions du mot loi*, în „Revue philosophique", 1894 (I), p. 629, 630.

totuși, iată că sînt 25 de secole de cînd scepticismul față de științele sociale durează fără să fie dezmințit.

În cele din urmă, cine ne asigură că vom greși aplicînd *mutatis mutandis* științelor sociale argumentul, valabil în științele naturii, că necunoașterea legilor nu este suficientă pentru a conchide că ele nu există? Cine ne asigură că în societate lucrurile se petrec întocmai ca în natură? Oare nu a fost mereu sprijinită convingerea contrară, de la August Comte la dnii Durkheim și Simmel pînă la logicieni ca dnii Wundt și Sigwart și psihologi ca dl W. James? Ceea ce este caracteristic fenomenalității psihice și sociale, față de restul naturii, este că această fenomenalitate este mai complexă, schimbătoare, variabilă, în așa măsură încît repetițiile în istorie și în viața conștientă a oamenilor sînt lucruri necunoscute[82].

În natură, în general, totul revine, dimpotrivă, cu o periodicitate care niciodată nu se dezminte. Și, totuși, în această natură există o întreagă parte care scapă științei: fenomenele meteorologice. Și, pe de altă parte, dl Boutroux a dovedit aceasta, formulele cauzalității nu sînt niciodată riguroase. În măsura în care sînt absolute, ele sînt în mare parte artificiale și elimină întotdeauna factorul important al contingenței.

Cînd din toate rezultă că variabilitatea și complexitatea socială depășesc nemăsurat complexitatea naturii, nu urmează oare că contingența din lumea psihosocială depășește, de asemenea, stabilitatea și uniformitatea, cauzalitatea regulată pe care le-am atribuit societății? Fără îndoială că în natură necesitatea, cauzalitatea regulată sînt dominante[83]; de aici legile naturale, oricît ar fi ele de relative, pe de altă parte. Dar, dacă în societate contingența triumfă, cum putem să mai vorbim de legi sociale? Nu devine oare imposibil de a induce (atari legi — *n.ed.)* de la natură la societate? Rămîne acum să arătăm din ce motive, verosimile, există un exces caracteristic de contingență, și prin urmare de complexitate și de mobi-

---

[82] A vedea, în legătură cu acest subiect, Ludwig Stein, *Archiv. für syst. Phil.*, 1898, p. 200, 209; René Worms, *Annales du Congrès International de Sociologie*, Paris, Giard, 1896, p. 210, 211.

[83] Dilthey, *op. cit.*, p. 45.

litate, în fenomenalitatea psihosocială. În felul acesta, sperăm să delimităm subiectul nostru mai îndeaproape și într-un fel mai precis.

Capitolul IV

SURSA CONTINGENȚELOR SOCIALE

Dacă științele spiritului nu sînt de dată prea recentă, constituie, oare, societatea și spiritul obiectul lor? Trebuie să admitem, cel puțin, că lipsa legilor sociale exacte în aceste științe se explică prin această ultimă ipoteză, a cărei plauzibilitate vom încerca s-o dovedim, și nu prin cealaltă ipoteză, a cărei netemeinicie am demonstrat-o.

Toată lumea își dă seama, mai mult sau mai puțin exact, că fenomenele de conștiință și fenomenele sociale au apărut ultimele, fiind cele mai recente opere ale marelui mister creator al Universului, și că istoria lor, ca și existența lor, se întinde pe o perioadă scurtă de timp. Nu ne prea dăm seama însă cît de scurt este acest timp în raport cu lunga durată a celorlalte domenii ale naturii. Și, mai ales, nu ne dăm deloc seama care sînt consecințele — atît teoretice, cît și practice — pe care această diferență le atrage după sine.

Poate prin faptul că natura există cu mult înaintea oamenilor, avînd, spune dl Tarde, timpul necesar pentru a duce la epuizare inventivă toate civilizațiile sale, toate tipurile sale de viață, se justifică acea fixitate sau rotire a naturii pe loc, pentru care o lăudăm atît[84].

Într-adevăr, este foarte posibil să existe legi astronomice, fizice, chimice și chiar biologice, dat fiind că faptele corespunzătoare durează dintotdeauna în raport cu fenomenele sociale. Altfel totul ar fi de neînțeles, neputînd spune, în fine, care sînt vîrstele sistemului solar, ale planetei noastre solidificate și ale fenomenului vieții.

Să lăsăm de o parte vîrsta sistemului solar, care trebuie să aibă un număr incalculabil de secole, ba chiar vîrsta pămîntului, pe care, de asemenea, n-o cunoaștem.

---

[84] *Les lois de l'imitation*, p. 130.

Presupunînd doar că acum 72 000 000—100 000 000 de ani a apărut o primă formă de viață pe planetă, vîrsta omului, de la originea sa cea mai simplă, nu numără mai mult de 300 000 de ani. În ceea ce privește societatea, care începe cu istoria umană, după calculele cele mai exigente, nu datează de mai mult de 25 000 de ani.

Se pare că fiecare din regnurile principale din natură a trebuit să treacă prin două faze foarte diferite în ce privește modalitățile manifestărilor lor [7]. Prima fază, prin care au trecut în mod necesar, este faza haotică a formării: epoca anarhică, de incoerență și de nedeterminare. Formarea sistemului solar, a pămîntului și a regnului organic a început în această fază. Este epoca realizării procesului evolutiv pe care filozofia lui Spencer și darwinismul l-au popularizat. Este adevărat că evoluția sistemului solar este mai mult de domeniul ipotezei, însă evoluția geologică și mai ales evoluția formelor vieții sînt ipoteze confirmate de un ansamblu de cunoștințe exacte.

Astfel, dacă admitem ipoteza lui Laplace, ipoteză care se verifică, devenind foarte inteligibilă, în sistemul lui Herbert Spencer, sistemul solar provine dintr-o nebuloasă. După acesta din urmă, el s-ar fi format „prin integrarea materiei și pierderea concomitentă de mișcare". Iar această dublă operație mecanică a determinat nebuloasa să treacă „de la o stare incoerentă și difuză, cu o întindere vastă, la o stare solidă și coerentă". Astfel s-au format sateliții, planetele, soarele. „Sateliții fiecărei planete au format, împreună cu ea, un grup echilibrat: planetele și sateliții au format cu soarele un grup omogen, ale cărui componente au fost mai puternic legate împreună decît erau părțile difuze ale mediului nebulos din care au ieșit"[85].

În cursul formării sistemului solar, procesul evolutiv s-a desăvîrșit, astfel încît nebuloasa difuză și neregulată s-a concentrat, a devenit în același timp multiformă și a suferit diferențieri din ce în ce mai numeroase. Pe scurt, a trecut de la o omogenitate incoerentă la o eterogenitate coerentă. Dar procesul de diferențiere și de

---

[85] *Les premiers principes*, Paris, Alcan, p. 277—278.

complicare a fost completat printr-un proces de determinare. Materia confuză ia o formă din ce în ce mai definită; ordinea se substituie în mod progresiv incoerenței. Și, în fine, la complexitatea, *definirea* și *regularitatea* formelor s-a adăugat regularitatea mișcărilor, periodicitatea lor ritmică. Astfel, formele se definesc și mișcările complexe se reglează, în așa măsură că putem calcula rezultatele lor. Domeniul contingenței este redus, aici, la minimum.

Este evident că acest aranjament al nebuloasei într-un sistem de regularitate geometrică a necesitat un interval de timp care întrece poate tot ceea ce spiritul omenesc poate concepe. Este sigur, de asemenea, că înainte de constituirea definitivă a sistemului solar în starea pe care o are și astăzi nici un Kepler, Newton și Laplace — chiar dacă ar fi fost atotștiutori — nu ar fi putut descoperi legile mecanicii cerești și ale gravitației planetare. Știința astronomiei a fost imposibilă în tot timpul acestei lungi evoluții solare, iar exactitatea sa ideală nu face decît să reproducă regularitatea efectivă a formelor și a mișcărilor pe care le prezintă sistemul.

Așa au stat lucrurile și cu planeta noastră. Separată de masa solară, ea a traversat o evoluție care a fost, în principiu, asemănătoare cu cea a întregului sistem. Starea sa haotică a continuat în mod necesar în cursul unui interval de timp care nu poate fi reprezentat. „Istoria pămîntului, spune Spencer, așa cum o arată structura scoarței sale solide, ne readuce la acea stare de fuziune la care a dus ipoteza nebuloasei; iar transformările zise ignice sînt urmările consolidării progresive a substanței terestre“[86]. Evoluția nebuloasei terestre s-a desfășurat în așa fel, încît „structura sa a devenit mai completă, de la epocă la epocă, prin multiplicarea straturilor care îi formează scoarța; astfel, ea a devenit de la epocă la epocă mai complicată, prin complexitatea combinărilor care compun straturile“[87]. Pînă ce pămîntul a ajuns la forma pe care o prezintă astăzi a trebuit să treacă „mai multe perioade, ale căror caractere au fost determinate“[88]. Pe-

---

[86] *Ibidem*, p. 278.
[87] *Ibidem*, p. 298.
[88] *Ibidem*, p. 324.

rioadele acestea au un caracter revoluționar: „curentele de materie în fuziune sînt desigur legate în anumite circuite, prin condițiile echilibrului, dar mișcarea lor se face într-o direcție fixată, fiindcă nu sînt îngrădite de limite rigide". „Solidificarea suprafeței, chiar parțială, este evident un pas către stabilirea unor poziții definite, dar cu o scoarță subțire, pe care *forțe perturbatoare o rup frecvent și pe care o deplasează toate ondulațiile mareelor, fixitatea poziției relative nu poate fi decît temporară*"[89]. Cu toate acestea, pe măsură ce scoarța se răcește și se îngroașă, și se formează ridicături și depresiuni mai mari, *se stabilește un aranjament al părților relativ fixe în timp și în spațiu*[90].

Fără îndoială, corpurile anorganice, de care se ocupă științele fizice și chimice, erau în acel moment pierdute, nediferențiate, pentru că se aflau sub formă incandescentă în masa integrală a globului, și pentru că, în stare de incandescență, formele și proprietățile lor nu erau nici ele constante. După cum nici geologi ipotetici și atotștiutori n-ar fi putut la data aceea să descopere legile de stratificare a scoarței și formele succesive ale straturilor, fizicieni ca Arhimede, Gay-Lussac, Ampère, Lavoisier, Bertholet etc. nu ar fi avut succes în cercetarea legilor fizico-chimice.

Exactitatea legilor pe care le-au descoperit provine din aceea că ele existau în realitate și că erau definite. Intervalul extraordinar de mare al timpului în care s-a format pămîntul constituie secretul succesului savanților actuali în fizică și chimie. Și aici partea de contingență este încă redusă la minimum, un minimum mai puțin neglijabil decît acela al legilor astronomice.

În sfîrșit, de aproape 100 000 000 de ani a apărut viața pe pămînt, mai întîi informă, inconstantă. Materia vie, la originea sa tot atît de haotică și informă ca celelalte regnuri, a trecut, fără îndoială, prin aceeași fază de evoluție.

„A trebuit să se scurgă o jumătate din această perioadă de timp pînă au apărut forme de viață cu o con-

---

[89] *Ibidem*, p. 327.
[90] *Ibidem*, p. 328.

sistență materială fermă"[91]. „S-au scurs 12 000 000 de ani pînă ca animalele vertebrate să-și fi făcut apariția. Încă 12 000 000 ani au trecut pînă să apară mamiferele, către partea superioară a noii gresii roșii sau a perioadei triasice. Abia în perioada cretacee, care a urmat perioadei jurasice, și care a durat 3 000 000 de ani, au devenit mai frecvente plantele și animalele asemănătoare cu cele de astăzi. A început astfel perioada terțiară, acum aproximativ 3 000 000 de ani, și în acest interval de timp relativ scurt s-au dezvoltat toate marile componente ale naturii organice"[92].

Este neîndoielnic că pînă ce materia vie s-a condensat în formule definite și complexe ale unor specii din ce în ce mai evoluate au avut loc revoluții biologice comparabile cu cele geologice, de unde a rezultat stratificarea prezentă. Lupta pentru existență a dus la suprimarea violentă a multor specii necorespunzător alcătuite și neadaptate. Dacă Linné sau Cuvier ar fi trăit în perioada jurasică, atunci „cînd pămîntul era populat doar cu specii de amfibii și reptile și exista o vegetație criptogamă și gimnospermă"[93], ne-am putea întreba dacă clasificarea științifică pe care au făcut-o ei ar mai fi fost aceeași ca în epoca noastră. Un Baer, un Harvey, un Bichat ar fi putut oare să-și facă descoperirile, în perioadele cambriene, siluriene, mai înainte ca vertebratele să-și fi făcut apariția? În tot cazul este sigur că Darwin n-ar fi putut scrie *Originea speciilor* într-un timp cînd fără îndoială nu existau specii, în cursul celor 36 000 000 de ani ipotetici cînd, după cum se afirmă, nu au putut exista „nici forme, nici consistența materiei".

Strădaniile lui Bichat, Harvey, Cuvier, Darwin au fost fecunde deoarece au apărut cîteva milioane de ani după ce obiectul descoperirilor lor se desăvîrșise. Nici în cazul nostru, deși mai evident decît în altele, contingența nu întrece cauzalitatea fixă, riguroasă. Speciile, după cum ni se spune[94], au rămas fixe, imuabile de vreo

[91] Lester F. Ward, *La différenciation et l'intégration sociales*, Paris, V. Giard, 1903, p. 28.
[92] *Ibidem*, p. 29.
[93] L. F. Ward, *loc. cit.*
[94] *Ibidem*.

7 000 000 de ani. În aceste condiții, o știință a biologiei este foarte posibilă. De aceea progresele fiziologiei nu ne surprind.

Cît privește domeniul social, a cărui origine nu este mai veche decît 25 000 de ani, ne întrebăm dacă această perioadă a fost suficientă pentru ca evoluția socială să se fi desăvîrșit. Oare pentru domeniul social este încheiată faza inițială, haotică, anarhică, neregulată? Se află societatea într-o fază comparabilă cu aceea în care se găsește sistemul solar, sau măcar evoluția speciilor animale fixate? S-a încheiat epoca de revoluții, de transformări, de formații sociale provizorii? Am fi tentați să credem că da, dacă am asculta părerile unor sociologi remarcabili. Asemenea întrebări sociologia naturalistă sau pozitivă omite însă să le pună. Spencer însuși continuă să considere această problemă ca fiind soluționată și, presupunînd că evoluția socială este tot atît de avansată ca aceea a mineralelor și a plantelor, își propune să elaboreze știința naturală și pozitivă a societăților. Este straniu să constați cît de puțin cunoscută este realitatea socială tocmai de către acei savanți care sînt convinși că iau în seamă numai faptele și își închipuie societatea ca o realitate definită pentru totdeauna și fixată în trăsăturile sale eterne; n-ar mai rămîne decît să i se elaboreze știința eternă și pozitivă. Fenomenele sociale se înlănțuie, din punctul de vedere al acestei concepții, după formule stabilite o dată pentru totdeauna și definitive; numai starea actuală înapoiată a cunoștințelor noastre ni le ascunde.

Dar de îndată ce examinăm, într-un spirit liber de orice *fantasmagorie* naturalistă sau idee preconcepută, spectacolul pe care-l prezintă societățile, și de îndată ce plecăm urechea la anumite maxime liberale, nu vom întîrzia a ne convinge că sociologii naturaliști judecă eronat lucrurile. Nu regularitatea, supunerea la legi, cultivarea ordinii și a preciziei domnesc în societate și inspiră pe contemporanii noștri. Vom vedea mai degrabă că spiritele sînt atît de străine ordinii, regularității, că nimic nu le încîntă mai mult decît anumite jocuri ale întîmplării și neprevăzutului.

Nu înseamnă oare aceasta că epoca unor Newton, Gay-Lussac și Berthollet ai sociologiei nu a sosit încă? Nu este oare aceasta, dimpotrivă, dovada că ne aflăm încă într-o perioadă de efervescență, de revoluții continue, de anarhie haotică, de anomie, care este caracteristică evenimentelor epocilor de formare? Putem avea îndoieli în această privință? Ar fi suficient să comparăm cifra care reprezintă vîrsta probabilă a societății cu aceea care exprimă vîrsta ipotetică a vieții. Între 750 000 de secole și 250 de secole diferența este zdrobitoare.

Sperăm să dovedim că nu ne aflăm încă la finele evoluției sociale, în epoca în care științele sociale, fixate o dată pentru totdeauna, vor face posibilă știința exactă. Nu avem decît să ne întrebăm unde am ajuns cu procesul de integrare socială. Într-adevăr, formula generală, nedefinită a acestui proces poate fi concepută ca reală, exactă; procesul condensării, diferențierii și determinării formale a mișcărilor nebuloase a existat efectiv chiar înainte de apariția sistemului solar.

Fără îndoială că pentru a ne da seama, aproximativ, în ce stadiu al dezvoltării socialului ne aflăm astăzi, nu avem decît să examinăm la ce etapă a procesului social am ajuns. Pentru a putea să stabilim, aproximativ, unde ne aflăm, trebuie să răspundem la întrebări ca acestea: oare toate societățile sînt reunite într-o societate universală? Toate segmentele sociale s-au contopit în societatea integrală? Au dispărut oare barierele și liniile de demarcație? La drept vorbind, sîntem încă departe de aceste realizări. Foarte departe. Acest lucru se poate constata printr-o simplă privire asupra unei hărți geografice oarecare.

Cu toate acestea, s-a făcut pînă acum foarte mult în acest sens. Dacă punctul de plecare a fost acel număr infinit de mici unități sociale, închise în ele însele (Spencer, Gumplowicz, Ward), rătăcind pe mari întinderi fără nici o organizare interioară definită, ne aflăm acum foarte departe de această stare de lucruri. De o atare situație ne putem convinge printr-o simplă cercetare a hărții politice a planetei. Putem vedea, de-a lungul istoriei, cum încet, dar progresiv, micile provincii, satele și orașele, care formau la început tot atîtea societăți independente, au renunțat la independența lor, de voie sau de nevoie,

spre a fuziona și a întemeia o societate din ce în ce mai mare, unificată. Istoria Franței, după Ludovic al XI-lea mai ales, istoria Rusiei după Petru cel Mare, a Germaniei după Frederic al II-lea, a Italiei după Victor Emanuel al II-lea, aceea a Angliei moderne și a Spaniei din timpul Renașterii sînt doar cîteva exemple, pentru a nu vorbi decît de istoria cunoscută în modul cel mai direct. În prezent observăm tendințe reale și foarte active de integrare socială în America, în Macedonia etc.

Ca urmare a integrării sociale, politice, are loc integrarea economică. Totuși, foarte adesea, rolurile s-au inversat și, nu o dată, integrarea economică a fost aceea care a precedat și a determinat integrarea politică. Astăzi se pare că, într-adevăr, integrarea economică este mult mai avansată decît integrarea politică. Marile întreprinderi, centrele de afaceri sînt de mult timp internaționale, mondiale. De acea, unii economiști ca Adolf Wagner vorbesc de o *Weltwirtschaft*. Școala din Manchester avea un caracter internaționalist, iar pentru socialiști relațiile economice, ca și cele politice, trebuie să fie internaționale. Nu este aceasta o dovadă că economia *națională* nu este forma ultimă a vieții economice și că formula ultimă a relațiilor economice trebuie să fie această *Weltwirtschaft?*

Economia mondială, luînd-o înaintea integrării sociale, universale, îi arată acesteia calea de urmat. În același timp cu relațiile economice universalizate, cuceririle intelectuale, științifice și artistice pătrund prin zidurile ce despart încă societățile și împing națiunile unele spre celelalte. Rețelele unei societăți universale cuprind unitățile sociale și le apropie, din ce în ce mai mult, pentru a le obliga să se contopească. Aceasta este o constatare care tinde să devină un lucru comun. De aceea, încet dar sigur, *procesul dezvoltării sociale se îndreaptă către punctul său final*. Rezultatul imediat, dar fără îndoială provizoriu, este o complexitate neregulată, mobilă, anomică, care crește pe măsură ce integrarea socială, politică, economică progresează. Deci acesta este izvorul contingenței fenomenelor sociale, al cauzalității sociale, neregulate, care depășește cauzalitatea regulată.

Atunci cînd, cum se poate vedea în zilele noastre, mari societăți închise în ele însele și refractare relațiilor cu societățile progresiste sînt deschise comerțului, pe calea

violentă a armelor, bogățiile lor, atît naturale cît și umane, izolate și ascunse, sînt integrate în circuitul economic mondial. Colonizarea, explorările descoperă zilnic țări necunoscute, popoare și forțe naturale virgine, care, fără încetare, sînt făcute să intre în circulația universală. Zi de zi, toate aceste forțe economice, sociale, naturale sau umane, din toate colțurile lumii, vin să îngroașe curentul social mondial. Astăzi se cunosc, cu aproximație, forțele productive, naturale și umane; se încearcă, cu oarecare succes, să se prevadă starea pieței din anul următor. Dacă mîine vor fi descoperite un nou popor, societăți noi, forțe naturale și umane pe care pînă acum nu se putea conta și ele vor fi înglobate în piața economică mondială, toate previziunile vor fi zădărnicite. Există crahuri, falimente și o mobilitate vertiginoasă a raporturilor și a condițiilor umane.

Pe de altă parte, științele complică necontenit viața socială și economică, prin descoperirea unor forțe naturale necunoscute. De pe o zi pe alta, descoperirile științifice și aplicațiile lor imediate pot zdruncina organizarea sistemului economic într-un mod mai profund, mai radical chiar decît zeci de războaie vamale sau militare. Evoluția lentă, imperceptibilă, inconștientă, a devenit în zilele noastre imposibilă.

Se spune că sarcina timpurilor moderne este de a lua revoluția drept metodă și apoi de a o pacifica, metodizînd-o. Regimul cel mai adecvat al vieții sociale contemporane trebuie să fie o revoluție metodică și pașnică. Știința este neapărat revoluționară prin aplicațiile sale practice. Integrarea social-politică este tot atît de revoluționară, căci nu se ajunge la ea, de cele mai multe ori, decît cu prețul unor crize convulsive, cum sînt războaiele (ex.: integrarea Germaniei și a Italiei).

Traversăm deci o epocă de revoluție, o epocă de evoluție acută, revoluționară, pentru că transformările sînt bruște, incoerente, fără tranziție previzibilă. Din simplul fapt că nu se pot determina dinainte nici descoperirile științifice, nici aplicațiile lor practice, nici importanța socială și economică a acestor aplicații, nici chiar războaiele vamale sau militare, sau integrările sociale viitoare urmează că înlănțuirea fenomenelor sociale este neregu-

lată și capătă neapărat un caracter revoluționar. Aceasta face ca pretențiile socialismului științific, ale sociologiei naturaliste și pozitive să devină cu totul iluzorii [8]. În această stare a societății, a descoperi legi exacte, pozitive, comparabile cu cele ale naturii este o prezumție gratuită. Pentru a descoperi legile exacte ale societății trebuie mai întîi ca acestea să existe.

Dacă există o știință socială și economică, aceasta nu poate fi decît o operă trecătoare, pentru că este provizorie, valabilă cel mult o jumătate de secol. Așa, spre exemplu, doctrina lui Adam Smith și-a avut rațiunea și grandoarea într-o epocă cînd marea industrie era de-abia la început. Transformările tehnice pe care le determină forța aburului în industria producătoare și în cea a transporturilor depășesc doctrina din Manchester. Apoi, a fost rîndul marxismului care, întemeiat pe studiul realității contemporane, lasă să se întrezărească decăderea doctrinelor liberale, iar prin criticile sale le grăbește discreditarea. Dar iată că odată cu introducerea electricității în industrie, care a înlocuit mașina cu aburi, nu se mai vorbește decît de dispariția marxismului. Se demonstrează că evenimentele contrazic socialismul științific, că a venit rîndul socialismului de stat, al socialismului reformist, un fel de compromis în care socialismul interferează cu liberalismul. Pentru că folosirea curentului electric permite descentralizarea producției, transformarea muncii în sînul familiei, proprietatea ia forma unor societăți de acționari și se divide.

Nu numai descoperirile științifice practice zădărnicesc construcțiile teoretice cu privire la societate, dar și integrarea politică și economică. Teoria *liberului schimb*, de exemplu, este o concepție atît de fragilă, încît soarta ei depinde, chiar în Anglia, de cîteva fapte exterioare. În funcție de faptul dacă în țări ca Germania și Statele Unite industria prosperă sau nu, *liberul schimb* este sau nu este o teorie adevărată în Anglia. Ea reprezintă un adevăr numai pînă în ziua în care concurența americană sau germană îi demonstrează falsitatea. În prezent, acest adevăr se clatină și nu e departe de a se dovedi o eroare, deoarece țările de pe continent au devenit industriale.

Progresele științifice și politice, care constituie tot atîtea revoluții sociale, fac ca echilibrul momentan al unei forme sociale să fie răsturnat în momentul următor. În aceste condiții, totul devine provizoriu și neprevăzut. Ceea ce era adevărat ieri nu mai este adevărat astăzi, iar mîine nu va mai fi nici atît. Fiecare moment de integrare socială distruge echilibrul dobîndit, introduce anarhia în tot ansamblul, face ca previzibilitatea să fie imposibilă, întreține și exaltă neregularitatea și anomia socială. În această privință, chiar sociologia pozitivă a trebuit să recunoască că între modificările succesive ale societății nu există legătură cauzală. „Starea antecedentă nu produce consecvența". De aceea, în aceste condiții orice previziune este imposibilă[95]. Acesta este izvorul inepuizabil al contingenței sociale.

Și, într-adevăr, să ne închipuim ce ar fi putut fi știința economică și socială pe vremea sistemului economic al *gospodăriei casnice* sau chiar al *orașului* din antichitatea greco-romană, sau din evul mediu. Presupunînd că în acel moment ar fi existat sociologi pozitiviști, socialism științific, economiști scrupuloși, ei ar fi crezut fără îndoială, după exemplul savanților contemporani, că fac știință exactă și definitivă și că descoperă legi sociale și economice naturale, imuabile cu cele ale fizicii etc. ... Pe bună dreptate a obiectat dl Ott economiștilor că au dorit prea mult să poată privi lucrurile sub *specie aeternitatis* și că au, ca urmare, tendința de a considera starea actuală ca definitivă în principiile ei esențiale[96].

Economiștii din evul mediu ar fi gîndit, fără îndoială, cum se mai gîndește și astăzi, că dacă n-au descoperit principiile științifice ale plusvalorii, ale concentrării capitalurilor și ale dezvoltării proletariatului, rezultînd

[95] Astfel, după dl Schmoller, „dacă legile sociale nu sînt legi exacte, ele sînt, totuși, expresii valabile într-o formă de civilizație determinată, pentru anumite clase determinate". Legile economice naturale, deci eterne, „se întemeiază, spune dl Schmoller, pe ficțiunea unei forme de cultură imuabile" (Konrad Wörterb, 1, 7, p. 576). Să ne reamintim ceea ce dl Boutroux a spus despre legile psihologice, chiar cele mai generale, anume „că sînt în relație cu o fază a umanității" (*Contingence des lois de la nature*, p. 123).

[96] *Op. cit.*, p. 34—35, 62—63.

din introducerea mașinilor în fabrici, aceasta ar fi din cauza lipsei unor analize obiective numeroase și de durată. Dacă în regimul economic al orașelor din evul mediu *(Stadtwirtschaft)* ei nu au descoperit legea *liberului schimb*, ar fi fost în drept să creadă, așa cum se crede astăzi, că aceasta s-ar datora faptului că știința economică era încă prea recentă și că lipseau cercetările pozitive, care nu iau în considerare decît faptele.

Dar cine nu-și dă seama că știința pozitivă, în acest stadiu al dezvoltării economice, nu ar fi decît negarea sistematică, radicală a evoluției economice viitoare și a tuturor legilor economice și sociale potențiale? Din fericire, aceasta nu s-a întîmplat, fiindcă științele nu existau; or, socialismul științific pozitivist, ca și sociologia și morala pozitivă din zilele noastre, par a întreprinde tocmai un asemenea efort.

Noi nu vedem însă cum ar putea studiul, fidel pînă la servilism, al faptelor sociale, să realizeze o știință socială definitivă, cel puțin tot atît cît sînt științele naturii, din moment ce forma socială — realitatea pe care o studiază ea — nu este definitivă. Cum să descoperi legile unei realități în formare? Legile sînt, în realitate, greu de descoperit; atunci cum să descoperi legi care nu există? Acest insucces se ascunde sub argumentul (devenit banal, dar valabil, în ceea ce privește științele naturii) că studiile și cercetările asupra faptelor sociale lipsesc. Or, dl Wagner ne asigură că în economia socială cea mai perfectă metodă nu ne ajută să ocolim dificultatea[97]. Nu este oare evident că cercetarea faptelor nu ne poate oferi decît ceva asemănător unei legi care explică ce se întîmplă acum și ce s-a întîmplat înainte, fără a ne putea spune ceva cu privire la viitor? Viitorul va avea o altă natură, fără vreun element comun cu prezentul, care este o epocă de formare, de revoluție, de anarhie, în care transformările sînt întotdeauna nereductibile unele la celelalte. Legile sociale ale viitorului nu pot fi descoperite prin inducție; cel mult s-ar putea, în acest scop, să se recurgă la deducție. Este ceea ce a întrevăzut Stuart Mill cînd a așezat deducția înaintea inducției în științele spiritului. Karl Marx a făcut același lucru în siste-

[97] *Lehr und Handbuch der Politischen ekonomie*, I, p. 241.

mul său dialectic, și tot această concepție este aceea care deosebește pe cei doi bine cunoscuți economiști germani Menger și Wagner. Dacă legile unei realități date pot fi descoperite doar prin metoda inductivă, legile pe cale de a se constitui ale unei realități în formare nu pot fi descoperite în nici un fel, ele pot fi ghicite, anticipate, chiar create, printr-un fel de dialectică a deducției sau a speculației pur logice.

Este ceea ce a determinat pe unii cercetători competenți să respingă valabilitatea legilor naturale în societate, să refuze a subscrie la o cauzalitate precisă, formală în ceea ce privește fenomenele spiritului, și să nu recunoască în ele decît o anumită regularitate *(Regelmässigkeit)*. Sigwart admite în morală un fel de legi care nu reprezintă decît descrierea regularității unui fapt oarecare, propunînd înlocuirea ideii de cauză propriu-zisă prin aceea de scop și a ideii de lege prin aceea de normă sau regulă[98]. Wundt este de aceeași părere cu Sigwart, căci el gîndește că activitatea finalistă nu este decît o formă specială a cauzalității și poate foarte bine s-o înlocuiască pe aceasta în fenomenalitatea psihică a lumii morale. De asemenea, pentru Wundt, ideea de normă, deși nu este valabilă pentru istorie, își are locul ei în sociologie, care nu descoperă numai legi, ci și norme practice[99]. În plus, norma este, potrivit părerii acestui autor, însuși izvorul legilor. O opinie analoagă regăsim la dl Boutroux, care este de părere că „omul cunoaște necesitatea, sub forma condițiilor experienței, sub forma datoriei“[100]. De altfel, ce reprezintă cauzalitatea fiziologică și chiar fizică dacă nu niște regularități fixate „ale obiceiurilor care au pătruns din ce în ce mai adînc în spontaneitatea ființei“[101].

Însă este sigur că nu poate exista o știință exactă a devenirii; o atare știință nu se poate referi decît la ceva realizat deja. Aceasta face ca legile sociale, juridice sau morale să fie veleitare. Într-un cuvînt, ele tind să fie legi, în sensul propriu al cuvîntului, însă fără să ajungă

98 *Op. cit.*, p. 573.
99 *Logik*, II, p. 143.
100 *Op. cit.*, p. 155.
101 *Logik*, p. 167.

la aceasta. O astfel de stare de lucruri se traduce prin faptul că dreptul și morala își prezintă legile lor sub formă de deziderate, de injoncțiuni, de imperative. Propozițiile etico-sociale nu arată *ce este*, ca ale științelor naturii, ci *ce trebuie să fie;* ele nu exprimă ființa *(ein Sein)*, ci datoria *(ein Sollen)*[102].

Aceasta este o dovadă că legile etico-sociale sînt provizorii și în formare. *Necesitatea lor obiectivă de a se realiza se exprimă în funcție de strădaniile umane pentru a le împlini.*

Echilibrul societăților, permițînd apariția legilor sociale stabile, va face ca legile sociale să înceteze de a fi imperative și, după exemplul legilor naturii, să fie doar indicative. Cauzalitatea socială și psihică, evident, nu va lua forme regulate, nu va putea fi formulată în legi precise și exacte decît numai atunci cînd procesul de integrare socială își va fi atins punctul final. Deoarece atunci cînd toate societățile omenești se vor fi reunit în societatea universală, cînd toate forțele umane și naturale vor fi format un flux unic, un ultim echilibru va fi fost atins, care nu se va teme că va fi tulburat de o integrare ulterioară.

Fără îndoială că numai cu această condiție devin previzibile lucrurile sociale. Prin aceasta va fi eliminată una din principalele cauze ale contingenței sociale. Luptele de clasă, rezultat al unei distribuiri inegale a bogățiilor, la care ajunge procesul economic anarhic actual, vor lua și ele sfîrșit. Atunci vor fi cunoscute forțele umane, producătoare și consumatoare, oferta și cererea, care se va putea echilibra, pentru a atinge o armonie reală — lucru imposibil de conceput în zilele noastre, cînd, în orice moment, popoare noi, forțe naturale noi intră în circulație pentru a revoluționa starea existentă. De asemenea, pacea dorită în zadar în regimul actual, al societăților naționale, pline de mîndrie și gata în orice moment să ajungă la războaie, fie militare, fie mai ales economice, va deveni o realitate. Revoluțiile politice vor dispărea;

---

[102] Paulsen, *Ethik*, T., p. 14. Vezi încă în aceeași problemă: Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I, passim; Sigwart, *Logik*, II, p. 732; Bernheim, *Lehrbuch der historische Methode*, Leipzig, 1889, p. 91; Beaussire, *L'indépendance de la morale*, în „Revue philosophique", 1884 (II), p. 127—128.

o altă cauză a contingențelor sociale se va fi eliminat de la sine. „Omenirea, după părerea dlui Xenopol, pare a se îndrepta către o stare finală în care elementele contingente vor pierde influența lor preponderentă, aceasta revenind din nou maselor"[103].

Chiar descoperirile științifice și aplicațiile lor practice vor înceta de a fi un izvor de tulburări și de contingență socială. Se poate presupune că, pînă la acea dată, științele vor fi ajuns să descopere toate legile și să explice toate forțele naturii, iar natura, mărginită la limitele planetei noastre, oricît de bogată ar fi, nu este infinită. Legile și forțele naturale odată cunoscute și toate aplicațiile posibile realizate, nimic nu ar mai putea interveni în echilibrul social pentru a-l răsturna din nou. Astfel, am ajunge la echilibru definitiv, stabil, la o cauzalitate regulată, și numai atunci va fi atinsă etapa sociologiei și moralei pozitive. Este adevărat că societatea va fi imobilă, fixă, cel puțin tot atît cît speciile zoologice. Progresul ulterior nu numai că nu va mai fi posibil, dar nici nu va mai fi necesar.

Această stare finală ipotetică nu are nimic ilogic. Dimpotrivă, societatea umană universală va fi izolată, ermetică, sustrasă oricărei perturbații. Limitele sale fiind acelea ale planetei, unde ar mai exista germeni și forțe incidente care ar putea-o răscoli din nou? Ea va prezenta deci *condițiile unui laborator de știință fizico-chimică, în care legile, fiind izolate, în funcționarea lor, se împlinesc în puritatea și exactitatea formulărilor lor ideale*. Se poate deci nădăjdui că în felul acesta contingența socială va fi cu totul exclusă.

Această legătură logică, necesară, *a priori*, între cauzalitatea socială regulată și societatea universalizată, și prin aceasta în mod necesar izolată, pote fi chiar confirmată *a posteriori*. Cazul societății chineze ilustrează expresiv și remarcabil verosimilitatea empirică a acestei teorii. S-a încercat să se explice în mii de feluri ceea ce numim „chinezărie", „mandarinat", „manierism chinezesc", înțepenit, imobil fără însă a se reuși. Nimeni nu a văzut, în mod clar, că nu puterea personală, suprao-

[103] *Les principes fondamentaux de l'histoire*, p. 165

menească, a legislatorului Confucius este aceea care a imobilizat poporul chinez în formule de nedezrădăcinat. Forța legislatoare a lui Confucius, imutabilitatea formelor vieții chineze sînt efectul acelor *ziduri chinezești* gigantice care au izolat China de restul lumii. Stagnarea integrării sociale, a evoluției sociale, cauzată de izolarea artificială a societății, a realizat o armonie, o stabilitate necunoscute încă. O contraprobă a acestei explicații are loc sub ochii noștri. Acum, cînd China este deschisă procesului de integrare socială, va continua ea oare să păstreze formele sociale imuabile pe care le are de mii de ani, sau era revoluției începe odată cu evenimentele care au inaugurat secolul nostru?

Mai mult încă, concepția socialistă a societății, care vrea să înlăture hazardul, contingența, și să introducă în societate armonia, este strîns legată de ideea unei societăți universale. Însă și ideea statelor naționaliste este incompatibilă cu doctrina socialistă. Din acest punct de vedere, s-ar părea că odată cu socialismul oamenii au ajuns la deplina cunoaștere a procesului integrării sociale. Istorici ca Mommsen au consacrat deja, iar sociologii au precizat și explicat aceste vederi.

Mișcarea socială egalitară, care este în același timp *lait-motivul* cel mai prețios al democrației socialiste, fiind la rîndul său în mod necesar legată de soarta societății universale, după cum dl Bouglé ne-a făcut să constatăm, nu va ajunge la apogeu decît în momentul cînd societatea universală ar fi realizată. Consecința acestei universalizări este că cele două laturi ale naturii omenești vor fi din ce în ce mai deosebite. Latura personală, ireductibilă, va deveni din ce în ce mai profundă, odată cu dezvoltarea personalității umane, consecință necesară a integrării și a unificării sociale; dar, de asemenea, latura socială va fi din ce în ce mai amplă, ceea ce este foarte posibil, dat fiind că latura psihică a indivizilor se va îmbogăți mereu.

Această egalitate ideală a indivizilor, necontrazicînd diferența ireductibilă dintre ei, pe care dl Bouglé o explică teoretic, sociologic, și din care socialiștii au făcut idealul de realizat, prin strădaniile lor practice, confirmă

și ca idealul moralei kantiene: imperativul categoric. Dar nu regăsim în idealul socialist, care vrea să modifice natura omenească pînă într-atît încît un individ uman să valoreze exact cît altul și ca un om să înlocuiască pe altul, fără vreo pagubă și fără dificultate, o expresie, în alte cuvinte, a imperativului categoric? Într-adevăr, ce înseamnă „să acționezi în așa fel, încît principiul activității tale să poată fi ridicat la rangul de lege universală" dacă nu că toate actele umane trebuie să fie uniformizate. Sau, pentru a exprima aceeași idee în termenii sociologiei pozitive a dlui Durkheim, aceasta înseamnă a spune că orice activitate și orice gîndire a indivizilor trebuie să însemne modalități de a face și de a gîndi. Este adevărat că această stare de lucruri n-a fost atinsă decît parțial pînă acum, dacă a fost vreodată atinsă, în China.

CONCLUZIA ȘI CONSECINȚELE CĂRȚII ÎNTÎI

În fapt, egalitatea indivizilor se realizează în teorie; ea este în mod logic necesară. Această egalitate progresivă, ajunsă la apogeul său, va împinge la extrem și latura personală ireductibilă și latura comună a psihologiei individuale. Dacă, pe de-o parte, activitatea și gîndirea individului devin modalități de a face și de a gîndi, sau „principii de conduită universală", pe de altă parte, ele devin originale, ireductibile la ale altui individ. Urmează de aici că pe măsură ce progresul social se realizează și, prin urmare, mișcarea egalitară face progrese, psihicul, prin latura sa comună, reductibilă, singura susceptibilă de a fi formulată în legi, se confundă cu însuși obiectul sociologiei. Cu alte cuvinte, psihologia, de îndată ce formulează legi, se identifică cu sociologia. Pe de altă parte, psihicul, prin latura sa pur individuală, ireductibilă, se împotrivește oricărei științe generale, este incompatibil cu ideea de legi și nu poate face decît obiectul unor descrieri biografice[104]. Pe scurt, s-ar putea conclude că

---

[104] Ce se numește psihologie individuală? Studiul de ordin general, abstract... Dar atunci există oare ceva mai puțin individual decît această psihologie? Vezi R. Worms, *Psychol. ind. et coll.*, în „Rev. Int. de Soc.", 1899, p. 270.

psihologia este o știință socială[105]. Vom vedea, în partea a doua a lucrării, pe ce probabilități se sprijină această teză.

Să observăm, înainte de a merge mai departe, că absența unor legi psihice și sociale face ca soluția problemei noastre să fie aproape imposibilă. Lipsa unor legi psihice și sociale pozitive dovedește că ne aflăm încă într-un stadiu incipient al procesului social și al mișcării egalitare[106]. Prin urmare, din moment ce nu există legi pozitive și exacte, psihice și sociale, și latura comună a indivizilor nu se deosebește de latura personală, nefiind încă destul de avansată, este încă imposibil de a identifica psihicul și socialul. Trebuie să ne mulțumim cu simple indicații, cu probabilități.

Lipsa cauzalității sociale propriu-zise, ca și absența egalității între indivizi se datorează crizei, stării incipiente a progresului, a realității sociale. Progresul prin care această realitate socială se realizează cere să existe diferențe esențiale între indivizi. Unii, fiind inițiatorii unei forme sociale noi, sînt, în mod necesar, superiori mediei și prin urmare diferă radical de aceasta; de unde superioritatea lor, puterea lor asupra maselor. Această diferență și această putere sînt consecința fatală a progresului. Și nu vor înceta decît odată cu progresul. Înseamnă că individul nu poate încă să se identifice cu societatea, pentru că trebuie în mod necesar să depășească societatea, media, pentru a realiza progresul și a antrena la acțiune pe semenii săi. Aceasta va face obiectul cărții a treia. Va trebui să cercetăm atunci mai bine evoluția relațiilor necesare între individ și societate, rolul acestuia în societate.

Ca efect indirect, de aici va reieși o confirmare a rezultatelor pe care ni le vor da cercetările rezumate în partea a doua. Problemele fiind conexe, putem să ne așteptăm ca o licărire de verificare să se ivească din fie-

---

[105] De acest lucru și-a dat bine seama dl Gustave Tosti. „Psych. Review", 1898, p. 351.

[106] De altfel, lipsa unor legi sociale și psihice înseamnă, în fond, lipsa egalității între indivizi; aceasta nu înseamnă decît complexitate schimbătoare, diferită în fiecare moment, cu fiecare individ, și incompatibilă cu ideea de legi, din moment ce nu poate fi exprimată în legi.

care pentru a se reflecta asupra celeilalte. Să reamintim că ceea ce rezultă din această primă parte, ceea ce pare a avea o importanță capitală și deplină rigoare științifică, ceea ce este liniștitor pentru sociologie este într-adevăr ceea ce s-a numit *procesul integrării sociale*.

Cartea a II-a

RELAȚIILE DINTRE PSIHOLOGIE ȘI SOCIOLOGIE

Că individul conștient este condiționat și determinat de mediul său social a devenit în ultima vreme aproape un lucru comun. Însă nimeni nu a întreprins o analiză a acestei teze și a consecințelor sale. Dacă individul conștient este determinat de mediul său, înseamnă că, într-un fel, conceptul de individ conștient, sau, mai exact, de conștiință, trebuie să fie apropriat celui de societate, cele două concepții trebuind să se contopească. Dar, în acest caz, știința psihologiei nu trebuie oare să se contopească și ea cu sociologia?

Într-adevăr, nu s-a cercetat pînă acum dacă aceste două concepte, și deci aceste două științe, se aseamănă, se apropie sau se identifică. Și, totuși, acesta ar fi un excelent mijloc pentru a dovedi verosimilitatea, adevărul teoriei mediului social.

În ciuda dificultăților problemei, în starea actuală a analizei noastre, pentru a încerca să facem puțină lumină, vom examina dacă ceea ce ni se propune ca legi psihologice se aseamănă, se identifică cu ceea ce ni se propune ca legi sociologice, și astfel ne vom putea da seama dacă într-adevăr individul este un derivat al societății, caz în care el ar trebui să o reflecte și prin urmare să o reproducă, cel puțin în trăsăturile ei esențiale. Vom compara diferitele funcții psihice cu funcțiile sociale ce par să le corespundă; acesta ar fi cel mai bun mod de a ieși din speculațiile generale, vagi, care rămîn fără rezultat.

Să luăm în considerare, mai întîi, în linii mari, stadiul problemei, argumentele și obiecțiunile teoretice pentru și contra teoriei noastre.

Capitolul I

MOTIVĂRI GENERALE

Una din cele mai importante consecințe ale ideii că individul care cugetă ar fi produsul mediului social este teza după care psihologia, ca știință a individului, trebuie să se subordoneze sociologiei. Auguste Comte, întemeietorul sociologiei, nu recunoștea psihologia printre științele fundamentale. El atribuia obiectul acesteia fiziologiei.

Partea psihologiei care se ocupă de funcțiile psihice inferioare este considerată de autori ca Fechner și Wundt ca obiect al psihofiziologiei. Or, psihofiziologia se ocupă nu numai de primele forme ale vieții psihice, de reflexe, de senzitivitate și de sensibilitate, ci și de condițiile fiziologice ale tuturor funcțiilor psihice, chiar superioare. Dacă este interesant și necesar să se cunoască condițiile fiziologice ale vieții spirituale, trebuie să nu se uite că ele nu epuizează întreaga cauzalitate a fenomenelor psihice. Auguste Comte observase bine aceasta și a creat sociologia pentru a studia societățile, alături și în același timp cu spiritul omenesc și cu progresul acestuia în istorie.

Astfel, el a identificat studiul psihologic al funcțiilor psihice superioare cu sociologia: „Spiritul omenesc, spune el, nu poate, la rîndul său, să se dezvolte decît prin dezvoltarea societății însăși, al cărui avînt este într-adevăr inseparabil de acela al inteligenței"[1]. Aceasta pentru că „sub orice aspect am studia ... diferitele vîrste ale societății vom observa mereu că rezultatul evoluției constă ... mai cu seamă în dezvoltarea, prin exercițiu, a facultăților celor mai înalte, fie micșorînd imperiul poftelor fizice, fie excitînd funcțiile intelectuale, chiar cele mai înalte ... În acest sens, dezvoltarea individuală reproduce principalele etape ale dezvoltării sociale"[2].

Teoria lui Comte asupra „dezvoltării simultane a spiritului și a societății" derivă din concepția după care

---

[1] *Cours de philosophie positive*, Paris, 1864, vol. IV, p. 481.
[2] *Cours de philosophie positive*, *ed. cit.*, p. 446.

„punctul de vedere uman asupra oricărei necesități trebuie să fie social". „Sub aspect static, ca și sub aspect dinamic, omul nu este decît o abstracție"[3]. Numai omenirea are realitate, mai ales în ordinea intelectuală și morală. Într-un cuvînt, individul uman, moral și intelectual, este produsul societății. Urmează că funcția psihică a gîndirii, care depășește simpla senzație, trebuie, ca și moralul, să facă obiectul unei științe sociale și istorice. Dacă intelectul este, la fel ca și moralul, un produs al societății, acea parte a psihologiei care se ocupă de funcțiile intelectuale trebuie, în mod logic, să fie o știință pur socială, și astfel Comte a suprimat psihologia din ierarhia științelor.

Dacă evoluția sociologiei nu a urmărit riguros concepția lui Comte este pentru că Stuart Mill, reluînd vechiul unghi de vedere presociologic, sau antisociologic, a deplasat principiul explicației sociale și psihice de la societate la individ. În felul acesta Mill a făcut din psihologie baza științelor sociale și i-a dat, sau redat, prin aceasta, importanța pe care Comte i-o negase. Herbert Spencer, ca și Stuart Mill, a contribuit, de asemenea, la separarea psihologiei individuale de sociologie, formulînd principiul explicării fenomenelor psihice prin natura individului și mai ales prin natura sa pur fiziologică. Nici Spencer, nici Mill n-au ținut seama de intuiția lui Auguste Comte: că individul este o abstracție, dacă este conceput în afara societății, și că el este produsul propriu-zis al societății.

Nu lipsesc motivele de a se reveni la Comte, de a se relua teza sa și de a o supune la probă, raportînd-o la progresele științelor sociale și ale psihologiei. În fapt, teza noastră este, în esență, aceeași ca cea a lui Comte. De altfel, sociologia cea mai recentă este orientată ca și cea a lui Comte. Totuși, nimeni nu a îndrăznit să facă din psihologie o știință socială sau să o suprime, cum a făcut Comte. De aceea, sociologia domnilor Tarde și Espinas, ca și felul în care Wundt concepe relațiile dintre psihologie și științele sociale par a fi condamnate să rămînă doar o țesătură de contradicții. Scoțînd în evidență contradicțiile și inconsistența acestor concepții, vom

[3] *Ibidem*, vol. VI, p. 590.

pune în lumină necesitatea logică, ineluctabilă, a revenirii la teza lui Comte.

Mai întîi, se pare că dl Tarde a luat *ad litteram* criticile pe care Stuart Mill le-a adresat concepției lui Comte. Și pentru el, fenomenul social derivă din fenomenul psihic, cum acesta derivă din fenomenul biologic, deși diferă esențial de el. Cu toate acestea, „fenomenul social este psihologic prin ceea ce este *esențial* într-însul"[4]. Problema *eului* și a spiritului social este poate cea mai semnificativă pentru a evidenția contradicțiile în care cade dl Tarde cînd adoptă punctul de vedere al lui Stuart Mill. Tarde admite într-adevăr că spiritul social este o realitate, „că există un eu național". Dar acest eu nu diferă de „eul membrilor națiunii"[5]. Această contradicție reiese din cartea atît de remarcabilă a dlui Tarde asupra logicii sociale, unde el afirmă cînd că „logica și teleologia individuală sînt distincte de logica și de teleologia socială", cînd că ele se completează una pe cealaltă, „deoarece punctul de vedere individual se completează cu punctul de vedere social"[6]. După ce face dovada deosebirii lor esențiale, dl Tarde nu are altă ambiție decît să le demonstreze identitatea. „Logica socială și logica individuală tind să se reunească, pînă cînd prima nu va mai fi decît o prelungire extraindividuală a celei de a doua, iar aceasta o derivație a celei dintîi". El spune chiar că „tendința este de a face în așa fel, încît două logici să se reducă la una singură, să nu mai existe analogie, ci identitate între categoriile uneia și a celeilalte"[7]. Aceasta pentru că, după dl Tarde, antiteza celor două logici pare a fi doar provizorie, efect al unei crize proprii dezvoltării sociale.

Dar contradicția devine acută și izbitoare în sistemul dlui Tarde cînd se pune problema de a stabili deosebirea între psihic și social. Într-adevăr, ce este, după dl Tarde, un fapt social? Un fapt psihic, individual, proiectat în exterior, și în felul acesta obiectivat, din moment ce este

[4] *Etudes de psychologie sociale*, Paris, 1898, p. 11.
[5] *La réalité sociale*, în „Revue philosophique", 1901, p. 476.
[6] *Logique sociale*, Paris, Alcan, 1898, p. 75.
[7] *Ibidem*, p. 79.

reprodus într-o generalitate oarecare[8]. Dar ce este faptul psihic? Un fapt social interiorizat, asimilat, căci „dacă faptele sociale încep prin a fi exterioare cu fiecare nou venit ele pătrund într-adevăr în el, pe măsură ce el li se încorporează, și sfîrșesc prin a fi ceea ce individul are mai intim și mai propriu"[9].

Cu alte cuvinte, diferența între social și psihic este de așa natură, încît socialul este un psihic exteriorizat, iar psihicul un social interiorizat.

Cu ce drept se mai poate spune atunci, cum face Stuart Mill, că psihicul este baza socialului? Mai mult, dl Tarde face un pas și mai important spre teoria lui Comte cînd spune: „sociologia este microscopul solar al psihologiei", și: „categoriile individuale apar din ce în ce mai mult ca fiind ele însele sociale la origine"[10]. Nu înseamnă oare aceasta a admite, cu alți termeni, teza lui Comte că istoria și societatea reprezintă aparatul cu ajutorul căruia fenomenele spiritului omenesc sînt puse în evidență, făcîndu-le accesibile unui studiu detaliat, și că dezvoltarea individuală reproduce dezvoltarea socială? Sociologia dlui Tarde, în măsura în care se orientează în sensul lui Stuart Mill, cade în contradicții insurmontabile, din care nu poate ieși decît identificînd, ca și Comte, psihicul cu socialul. De aceea, sociologia dlui Tarde nu va face decît să evolueze în mod necesar către interpsihologie, în care punctele de vedere individual și social se întrepătrund în modul cel mai fericit. Poate că pe terenul acestei psihologii interindividuale se va desăvîrși identitatea celor două științe, în prezent încă distincte.

•

Acesta este și cazul lui Espinas, deși concepția sa despre sociologie este diferită de aceea a dlui Tarde. Dl Espinas nu este partizanul sociologiei psihologiste. El este cel mult de acord că „psihologia pregătește apariția psihologiei"[11]. Dar, dacă psihologia precede și face posibilă sociologia, s-ar putea crede că formele superioare ale vieții psihice reprezintă elementele și punctul de ple-

---

[8] *Études de psychologie sociale*, p. 47.
[9] *Ibidem*, p. 73.
[10] *La réalité sociale*, în „Revue philosophique", 1901, p. 477.
[11] *Être ou ne pas être, ou du postulat de la sociologie*, în „Revue philosophique", 1901 (I), p. 152.

care al sociologiei. Conștiința individuală și personalitatea conștientă ar fi factorii inițiali ai conștiinței sociale.

Cu toate acestea, dl Espinas afirmă tocmai contrariul. După părerea sa, apariția funcțiilor psihice superioare nu se poate concepe în afara societății. Tot astfel stau lucrurile pentru toate fenomenele psihice care depășesc percepția. Mai mult, nu numai că conștiința individuală nu este izvorul conștiinței sociale, dar „conștiința individuală datorează mult conștiinței sociale", deoarece „prin devenirea conștiinței colective, *în cadrul căreia s-au născut toate facultățile umane*, se va explica dezvoltarea spiritului individual"[12].

Nu înseamnă oare aceasta tocmai contrariul a ceea ce ne spunea, la început, dl Espinas? Așadar, nu psihologia precedă și face posibilă sociologia, ci tocmai sociologia precedă și pregătește apariția psihologiei. Autorul susține deci două teze care se anulează reciproc și nu are dreptate nici cînd afirmă prioritatea psihologiei, nici cînd demonstrează prioritatea sociologiei. El arată, de altfel, că „în ceea ce privește apariția limbajului, dimensiunea acțiunii sociale în formarea personalității este atît de importantă, încît este greu să delimităm domeniile psihologiei și sociologiei"[13]. Imposibil am zice, mai degrabă decît dificil, fiindcă psihicul și socialul sînt două aspecte ale aceluiași lucru; nimic mai natural deci decît ca sociologia să se confunde cu psihologia.

Ca și August Comte, dl Espinas face parte dintre sociologii contemporani care și-au dat seama „că în societatea omenească ansamblul relațiilor domestice, juridice, economice face ca fiecare om să fie ceea ce este. Situația sa și rolul său în acest ansamblu îl definesc"[14]. Urmează de aici că trebuie să concepem psihologia sau ca un simplu aspect al științelor sociale, cum face Comte, sau ca o știință superioară la care sociologia trebuie să ajungă, fiindcă individul conștient este punctul de sosire al societății.

În Germania, dl Wundt este printre aceia care au acceptat în cea mai mare măsură punctul de vedere al lui

[12] *Ibidem*, p. 153.
[13] *Ibidem*, p. 167.
[14] *Ibidem*,

Comte. Personalitatea individuală, arată dl Wundt, nu poate fi despărțită de relațiile sale cu mediul spiritual, din moment ce este determinată de acesta în acțiunile sale, tot așa cum ea îl influențează. Aceasta înseamnă deja a adopta un punct de vedere asemănător cu cel al lui Comte. Dar Wundt completează și precizează acest punct de vedere; el stabilește pentru fenomenele spiritului un dublu principiu: 1) interpretarea lor subiectivă; 2) „dependența lor de mediul social“[15]. Arătînd că interpretarea subiectivă trebuie să fie integrată de interpretarea sociologică, el a demonstrat prin aceasta că psihologia, pentru a fi știință, trebuie neapărat să se completeze prin sociologie. Cu atît mai mult cu cît cele două interpretări se referă la aceleași fapte, considerate din puncte de vedere diferite[16].

Totuși, Wundt subînțelege existența unei psihologii generale independente și chiar „supraordonată“ sociologiei sau „psihologiei sociale“, cum îi spune adesea. Asupra acestui punct, atitudinea sa e departe de a fi clară. Astfel, el va spune „că nu este permis să se considere psihologia individuală ca o știință generală la care psihologia socială s-ar raporta ca o știință aplicată, așa cum este cazul cu celelalte științe sociale. Dimpotrivă, nu trebuie să pierdem din vedere că psihologia socială este în același timp izvorul cunoașterii regularității legilor psihice, în așa fel că psihologia individuală, la rîndul ei, ar putea fi considerată ca o „aplicare a psihologiei sociale“[17]. Și n-ar putea să fie altfel, pentru că, „oricît de profunde ar putea fi legile descoperite de psihologia socială, acestea nu vor fi decît simple aplicații ale legilor generale deja cunoscute de psihologia individuală“[18].

Această confuzie revine în mod inevitabil în gîndirea marelui logician, după cum revine în aceea a dlor Tarde și Espinas. Ea indică, numai, că separarea psihologiei individuale de cea socială este artificială și nu este nici măcar justificată de procedeul abstracției științifice. De fapt, așa cum am spus, sociologia individuală este la fel de

---

[15] *Die Logik*, ediția a 2-a, 1, II, p. 27—28.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*, p. 233.
[18] *Ibidem*.

bine o aplicaţie a psihologiei sociale, aşa cum aceasta este aplicaţie a sociologiei.

Aceasta fiindcă „individul şi societatea sînt termeni corelativi care se presupun în mod reciproc". În acest caz „psihologia socială, după conţinutul său, nu trebuie să însemne ceva diferit de psihologia individuală, ci doar un mod anume de observaţie abstractă, care o completează pe aceasta din urmă"[19]. În consecinţă, „psihologia reprezintă fuziunea psihologiei sociale cu psihologia individuală, pentru că prima nu face decît să cerceteze fenomenele, apariţia şi dezvoltarea proprietăţilor psihice, ale căror condiţii sînt legate de viaţa psihică"[20]. Dacă ar fi adevărat că toate fenomenele psihice generale, susceptibile de a fi transformate în legi, aparţin vieţii sociale — ceea ce ni se pare evident —, în ce ar mai consta diferenţa dintre psihologia socială şi cea individuală?

Încercarea, făcută de toţi gînditorii la care ne-am referit, de a stabili un raport *definit* între psihologie şi sociologie duce la o *confuzie* sau la o inversare a termenilor: psihologicul devine social, iar socialul devine psihologic. Cei doi termeni se pot înlocui unul pe celălalt; nu este oare aceasta o dovadă că sînt legaţi printr-un raport de echivalenţă, şi atunci înseamnă că A. Comte a avut dreptate cînd a dizolvat psihologia în sociologie? Cu riscul de a se contrazice şi de a se anula reciproc, concepţiile asupra sociologiei trebuie să reia teza apărată de întemeietorul acestei ştiinţe.

Acest lucru a fost bine înţeles de dl de Roberty, care consideră, cu drept cuvînt, că susţine un „pozitivism revizuit". Sociologia conţine tot ce este corect în concepţiile cercetate pînă acum, dar este mai riguroasă decît acestea. „Psihologia, ne spune el, ar putea fi considerată ca o anexă, o prelungire a sociologiei, un studiu care nu ar putea să devină o ştiinţă"[21] decît atunci cînd sociologia se va fi dezvoltat pe deplin. În acest sens, el ne mai spune că „fenomenul social se confundă cu fenome-

[19] *Ibidem*, p. 132.
[20] *Ibidem*.
[21] *Sociologie*, Paris, Alcan, 1893, p. 188.

nul spiritual" și că „psihologia este o știință hibridă, concretă și abstractă în același timp.

Dl de Roberty clarifică teza lui Comte, vorbind de o sociologie descriptivă care s-ar suprapune peste ceea ce se consideră de obicei a fi granițele psihologiei ca știință. „Sociologia este o știință abstractă, față de care psihologia, căreia îi conferă o bază, nu este decît o știință concretă"[22]. Psihologia trebuie să-și păstreze întotdeauna caracterul său descriptiv, asemenea unei științe complementare și concrete. Ideile și evoluția ideilor constituie singurul conținut și singurul obiect al sociologiei. Găsim deci confirmate de dl de Roberty concluziile precedente, după care, în mod necesar, psihologia, avînd ca obiect psihoindividualul ireductibil, nu poate fi decît o știință descriptivă, biografică.

Rămîne clar pentru toți sociologii că omul care cugetă, omul rațional, se află la sfîrșitul și nu la originea vieții sociale. Pentru ei, conștiința este un produs al vieții sociale; dar continuă să inverseze termenii și să presupună că socialul și societatea constituie produsul vieții psihice. De aceea așează ei psihologia înaintea sociologiei, pe cînd, atît practic cît și logic, lucrurile stau invers. Cum însă acestora li se pare imposibil din punct de vedere logic să așeze societatea înaintea psihologiei, de ce — se întreabă ei — să nu le identificăm? Dacă psihicul este o consecință a vieții sociale, nu este un fenomen social și nu reprezintă, în același timp, cauza și efectul vieții sociale? În cea mai mare parte, mentalitatea individuală este, spune dl Worms, un produs al existenței colective. Chiar facultățile cele mai personale, simțurile și inteligența, emoția și voința, nu apar decît în contextul vieții sociale. Orice psihologie este deci în același timp individuală și colectivă, și nu este cazul de a face o distincție între cele două psihologii"[23]. Cu toate acestea, dl Worms admite o psihologie propriu-zisă, independentă de sociologie. A pune de acord aceste teze so-

---

[22] *Const. de l'éthique*, Paris, Alcan, 1900, p. 62. *Le bien et le mal;* ediția a 2-a, 1890, p. 26. *Nouveau programme de sociologie*, Paris, Alcan, 1904, p. 41—42.

[23] *Psychologie collective et individuelle*, în „Revue Internationale de Sociologie", 1899, p. 522 și 269.

ciologice cu ele însele și cu faptele înseamnă a dovedi, în mod indirect, verosimilitatea tezei noastre.

Fără să ieșim din generalități, fără să ne îndepărtăm de dialectica pe care ele o comportă în mod inevitabil, înainte de a vedea, mai îndeaproape, care este raportul dintre funcțiile psihice și viața socială, să vedem care este relația conștiinței cu organismul omenesc.

Desigur, într-o perioadă de avînt a cercetărilor psihofiziologice, nu am putea să nu ținem seama de următorul fapt evident: conștiința este manifestarea adecvată a organizării noastre corporale. Am putea chiar să exagerăm rolul fiziologicului. Într-adevăr, în știința psihofiziologică, s-a considerat întotdeauna că conștiința este funcția și produsul natural și exclusiv al materiei organice vii. Conform acestei științe, fenomenele fiziologice ar epuiza toată cauzalitatea vieții psihice. Se consideră, cu drept cuvînt, că orice fenomen psihic își are condiția de existență în fenomene fiziologice determinate. Mai mult, se crede că toată activitatea psihică se reduce la actul reflex. Se dorește, într-un cuvînt, ca psihologicul să se dizolve în fiziologic. Trebuie să observăm, împreună cu dl Boutroux, „că s-a inclus în mod artificial conștiința în realitatea organică, din care de fapt trebuie să fie dedusă“[24]. Prin urmare, în loc să o explice, condițiile fiziologice presupun pur și simplu conștiința la fiecare pas. Astfel, condițiile fiziologice sînt considerate ca alcătuind conștiința ca atare, pe cînd, în realitate, ele pot forma un ansamblu complex, reductibil la elementele sale, fără ca acest ansamblu să constituie conștiința.

Încercarea de a explica fenomenele psihice prin condițiile lor fiziologice nu are sorți de izbîndă, și aceasta din mai multe motive. Mai întîi, să recunoaștem, împreună cu dl Boutroux, că „conștiința nu poate fi redusă la dezvoltarea, perfecționarea fenomenelor fiziologice . . . Ea este un element nou, o creație. Omul înzestrat cu conștiință este mai mult decît o ființă vie . . ., mai mult decît un organism individual: forma în care conștiința este suprapusă vieții reprezintă o sinteză absolută a unor ele-

[24] *De la contingence des lois de la nature*, Paris, Alcan, 1902, p. 101.

mente eterogene“[25]. Departe ca aceste condiții fiziologice să-i poată dezvălui secretul conștiinței, rămîne de văzut „dacă respectivele condiții n-au fost facilitate de conștiința însăși“[26]. Diferența între ființele care au un sistem nervos dezvoltat și cele care nu posedă un asemenea sistem nervos este una de grad; conștiința, care apare odată cu dezvoltarea sistemului nervos, este o facultate superioară tuturor funcțiilor vitale. „Atunci, nu am putea presupune, se întreabă dl Boutroux, că, de fapt, conștiința a apărut cînd anumite condiții fiziologice erau prezente fiindcă ea însăși a făcut necesare aceste condiții, fără ele neputîndu-se manifesta. Dacă zorile anunță soarele, înseamnă că ele iau naștere din el“[27].

Dl Sigwart, logician german bine cunoscut, fixează raporturi asemănătoare între psihic și fiziologic. El demonstrează că fenomenele fiziologice, departe de a fi suficiente pentru a le explica pe cele psihice corespunzătoare, sînt, de cele mai multe ori, explicate prin acestea din urmă[28]. Într-o lucrare anterioară[29] am arătat că există reguli și legi sociale, situații sociale care ne determină din exterior, prin faptul că luăm cunoștință de ele. Astfel, actele și atitudinea noastră, deși sînt fenomene fiziologice, determinate de procese fiziologice și fizico-chimice, sînt totuși provocate și determinate și prin aceste acte de conștiință. Acestea din urmă, așa cum am arătat, provoacă și determină procesele fiziologice necesare, și nu invers. Am dovedit, de asemenea, că conștiința își ia această putere determinantă de la circumstanțele sociale pe care le reprezintă.

Iată de ce explicarea fiziologică a conștiinței este neviabilă. Dar există oare o altă modalitate? Se crede că conștiința se regăsește în fiecare element fiziologic, în celulă de exemplu, în stare rudimentară. Noi explicăm, odată cu dl Boutroux, că ființelor inferioare le sînt pro-

---

[25] *Ibidem*, p. 103.
[26] *Ibidem*, p. 104.
[27] *Ibidem*, p. 106.
[28] *Die Logik*, II, passim.
[29] *Le problème du déterminisme social*, Paris, „La Grande France“, 1903.

prii senzația, gîndirea și predispoziția, „care pot exista fără a fi percepute de eu“[30]. Or, astfel, redusă la valoarea sa reală, conștiința atribuită ființelor inferioare reprezintă mai mult decît o diferență de grad față de conștiința umană: ea nu reprezintă un eu care concentrează și compară o multiplicitate și o diversitate, ci un agregat de simțuri conștiente, însă fără legături între ele. Aceste conștiințe elementare nu conțin nici măcar „germenul unității ce caracterizează conștiința umană“; și, atunci, cum am putea concepe că una rezultă din cealaltă? „Conștiința ce se atribuie celulelor nu are decît o asemănare de nume cu conștiința umană“. Atunci, nu ar trebui „să eliminăm o noțiune care poate duce la confuzie și să spunem că în cazul ființelor inferioare nu avem de-a face numai cu senzații, gîndire și tendințe inconștiente“[31].

„Rămîne bine stabilit, conchide dl Boutroux, că conștiința umană nu este apanajul tuturor ființelor vii, ci numai al ființelor superior organizate din punct de vedere fiziologic“[32]. Și, dacă proprietățile vitale, condiție a conștiinței, nu sînt în întregime explicabile prin legile generale ale vieții, este verosimil să intervină conștiința, sau alt principiu superior, în realizarea acestor proprietăți.

Pentru dl Boutroux, „apariția ființei conștiente nu se explică prin simplul joc al legilor fizice și fiziologice, fără intervenția unui principiu superior“. În cazul acesta care este proveniența acestui principiu superior, fără de care conștiința nu poate exista? Ce legi stau la baza apariției conștiinței? Ce principiu din afara organismului uman poate explica fenomenul conștiinței?

Răspunsul la aceste întrebări nu este greu de dat: deasupra individului, deasupra organizării sale fiziologice societatea, organizarea socială reprezintă, în raport cu viața biologică, o lume independentă, *sui generis;* are importanța unui domeniu nou, comparabil cu cel biologic.

Pe de altă parte, sociologii arată că din faptul că oamenii trăiesc în societate, într-o realitate *sui generis*,

---

30 *Op. cit.*, p. 108.
31 *Ibidem*, p. 109—110.
32 *Ibidem*, p. 111.

rezultă „o viață nou, *sui generis* și ea, supraadăugată aceleia a corpului uman. Este o viață mai liberă, mai complexă, *mai independentă de organele care o susțin*... Recunoaștem în această descriere, spune dl Durkheim, trăsăturile esențiale ale vieții psihice"[33]. Aceasta înseamnă că viața socială este, într-adevăr, izvorul din care apare conștiința. Prin urmare, dacă condițiile fiziologice nu explică fenomenele conștiinței, aceasta se explică prin condițiile sociale. Socialitatea este, astfel, *principiul superior* de care dl Boutroux are nevoie pentru explicarea conștiinței; ca urmare, legile vieții sociale stau la baza genezei personalității, a eului.

Această ipoteză este susținută de dl Durkheim. „Ceea ce deosebește omul de animal, spune el, în ceea ce privește dezvoltarea vieții psihice, se reduce la mai marea socialitate a omului"[34]. Prin urmare, în măsura în care animalele posedă eu și conștiință, aceasta este un produs al propriei lor vieți sociale rudimentare; conștiința lor variază cu socialitatea lor. Forma rudimentară a societății lor se reflectă în forma rudimentară a conștiinței. Astfel, în societate trebuie căutată explicația cauzală a conștiinței. În afară de aceasta, dacă conștiința se manifestă prin intermediul unor fenomene fiziologice, acestea, însoțite de conștiință, sînt transformate și spiritualizate de viața socială. „În societățile superioare — afirmă dl Durkheim — organismul se spiritualizează". „Progresul (social), mai spune el, duce la desprinderea... vieții de materie, deci o spiritualizează..., făcînd-o mai complexă"[35]. Deci, „oricît ar progresa psihofiziologia, ea nu va putea niciodată să reprezinte decît o fracțiune a psihologiei, un aspect, din moment ce cea mai mare parte a fenomenelor psihice nu derivă din cauze organice"[36].

Dl Durkheim confirmă teza lui Boutroux, spunînd că „marele serviciu pe care filozofii spiritualiști l-au adus științei a fost să combată toate doctrinele care reduc viața psihică la o eflorescență a vieții fizice". El adaugă că „toate aceste fapte, cărora nu li se poate găsi o expli-

[33] Em. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 386—387.
[34] *Ibidem*, p. 387.
[35] *Ibidem*, p. 375.
[36] *Ibidem*, p. 389.

cație în structura țesuturilor, derivă din proprietățile mediului social"[37].

Nu înseamnă aceasta că viața psihică nu poate să derive decît din proprietățile mediului social? Tocmai acestea sînt concluziile domnilor Gumplowicz și B. Kidd[38].

Dar cum depinde conștiința de aceste proprietăți ale mediului social? Întocmai cum viața depinde de organism și de substanțele fizico-chimice care îl compun? Se poate spune *a priori* că conștiința este independentă de condițiile sale fiziologice, deoarece ea nu se reduce la ele, la fel cum *viața manifestată în celulă* este independentă de substanțele chimice, C, Ph, Az, O, H, care compun celula, din moment ce ea nu se reduce la acestea. După cum viața nu depinde direct de nici unul din aceste corpuri chimice, conștiința nu depinde nici ea direct de nici una din condițiile fizice. Ea este originală, nouă, ireductibilă la viața biologică, întocmai cum aceasta este originală, ireductibilă la materia brută. Dar, după cum viața este o sinteză de substanțe la care nu se reduce, conștiința este produsul unei sinteze de elemente umane; ea nu se reduce la elementele ce compun această sinteză, care reprezintă chiar societatea. Tot astfel — cum se susține —, întocmai cum proprietățile vieții depind de morfologia celulei-sinteză, tot așa proprietățile conștiinței trebuie să depindă de morfologia societății-sinteză. Modul ființării sociale este cel care determină conștiința, căci, după Marx, „unei structuri economice a societății îi corespunde o formă determinată a conștiinței".

Această teză comportă, desigur, dificultăți chiar și pentru cei care au sugerat-o. De obicei se admite că acel *quid proprium* al conștiinței se reduce exclusiv la condițiile sale fiziologice și nu la condițiile sale sociale. Ni se va spune că Romanes, Darwin s-au mulțumit cu faptele; dar au văzut ei oare în conștiință altceva decît un fenomen fiziologic? Iar faptele nu spun ele, oare, ceea ce noi le facem să spună, în conformitate cu un anumit mod de a gîndi, care, deși răspîndit, ar putea fi poate greșit și arbitrar.

---

[37] *Ibidem.*
[38] Vezi Gumplowicz, *Précis de sociologie*, p. 274—290. B. Kidd, *L'évolution sociale*, trad. franc., Paris, 1896, p. 236—261.

„Ar fi exagerat să se spună că viaţa psihică nu începe decît odată cu societatea“, spune Durkheim[39]. După părerea sa, conştiinţa îşi are originea în organismul omenesc, cu toate că spiritualiştii au combătut această ipoteză. Dacă ipoteza nu este complet respinsă, este doar fiindcă ar fi greu, fără ea, să ne reprezentăm relaţiile sociale în afara vieţii psihice. Natura relaţiilor dintre indivizi nu poate fi decît psihică, cu o bază fiziologică. Prin urmare, societatea doar presupune psihicul, nu îl explică.

Această obiecţie nu este de neînlăturat. Copilul, chiar de la naşterea sa, este deja în relaţii cu societatea, cel puţin din punct de vedere fiziologic, este în relaţie cu lumea, mai întîi cu părinţii săi, iar prin aceasta şi cu omenirea. După dl Espinas, relaţiile interumane sînt, mai întîi, fiziologice.

Circumstanţe întîmplătoare, altele decît cele fiziologice, pot să stabilească o apropiere între oameni şi, ca urmare, un raport între ei, exterior ca şi raportul fiziologic, care devine mai tîrziu un raport psihic. Raportul fiziologic sau mecanic, exterior, se transformă, ulterior, într-un raport psihic, fiind interiorizarea acestuia. Dl Tarde, care a făcut din psihic fenomenul generator al societăţilor, a recunoscut totuşi că „există o legătură socială chiar şi acolo unde nu este nimic psihic“[40]. Pentru dl Durkheim însă este greu de admis că legătura socială ar putea fi altceva decît o legătură psihică, deşi el concepe fenomenul social ca fiind cu totul altceva decît fenomenul psihic.

Or, dacă viaţa este străină corpurilor chimice, admiţîndu-se însă că relaţiile dintre ele dau naştere vieţii, este oare greu să recunoaştem că psihicul, care nu este inerent indivizilor, este generat de relaţiile dintre indivizi, adică de societate?

În realitate, aşa cum sinteza celulei dă viaţă corpurilor chimice care o compun, societatea-sinteză a oamenilor dă naştere conştiinţei oamenilor. Fenomenul vieţii este deci rezultatul unei sinteze chimice. De ce nu am crede că, în mod asemănător, conştiinţa apare din societatea-sinteză? Misterul nu este de neînlăturat, după cît

[39] *De la division du travail social*, p. 387.
[40] *De la division du travail social*, p. 461—462.

se pare, decît pentru sociolog: pentru fiziolog, acest lucru nu mai este un secret.

O altă dificultate pentru teza noastră se leagă de confuzia ce se face între condițiile esențiale și cele secundare ale producerii unui fenomen. Condițiile esențiale sînt cele în afara cărora nu poate exista fenomenul, în timp ce prezența condițiilor secundare nu face necesară apariția fenomenului. Viața socială, de exemplu, este o condiție esențială a conștiinței, iar viața biologică este o condiție secundară a ei. Viața biologică, îndeobște, nu este însoțită de conștiință. Dimpotrivă. Odată cu societatea, conștiința nu întîrzie să apară. În raport cu viața, conștiința este un accident; în raport cu societatea, ea este un efect necesar.

Societatea este o condiție esențială a conștiinței și pentru că, prin simplul fapt al existenței sale, ea presupune viața biologică, fără ca aceasta din urmă să presupună la rîndul ei societatea. Este evident faptul că societatea reprezintă nu numai condiția esențială, dar și unică, a conștiinței, pentru că ea conține în sine și condiția secundară a acesteia — viața biologică.

Fără aceste distincții foarte necesare condițiilor secundare li se atribuie adesea atributele condițiilor esențiale. Așa, spre exemplu, viața biologică a fost considerată condiția esențială a conștiinței, fără a se căuta și alte cauze, ascunse, ale acesteia. Nu s-a depășit teza potrivit căreia conștiința este un produs al condițiilor fiziologice.

Dl Boutroux ne spune, în această privință, că „fiecare lume pare să depindă în mod necesar de lumile inferioare, ca o fatalitate externă, cărora le datorează existența, legile sale ... Totuși, dacă vom compara conceptele principalelor forme ale existenței, vom vedea că nu este posibil să considerăm formele superioare legate de cele inferioare în mod necesar. Legătura lor este doar sintetică[41]. Dovadă că lumea conștiinței nu poate niciodată fi redusă la lumea vieții. Dl Boutroux o spune foarte explicit: „Deasupra vieții însăși, și pe fundamentele pe care i le procură, se ridică conștiința ... Încă subordonată unor condiții, și depinzînd prin aceasta de

[41] *Op. cit.*, p. 132—133.

lumile inferioare, conștiința are, totuși, în bună parte, o existență proprie“[42].

Această lume, superioară conștiinței, este societatea. Dl Durkheim leagă societatea de viața biologică; dl Boutroux, conștiința. Filozoful și sociologul merg pînă acolo încît folosesc adesea aceiași termeni.

Filozofia spiritualistă, confirmată de sociologie, nu rămîne străină de tezele sociologiei; cel puțin la dl Boutroux, care spune: „Scopul existenței umane nu este o idee abstractă. El începe să se realizeze în societățile organizate, unde legile, obiceiurile, conștiința publică dau virtuții un loc de cinste și condamnă înjosirea morală“[43]. „Subordonată societății, libertatea omenească se exercită asupra sufletului și asupra naturii“. Secretul puterii pe care societatea o oferă omului provine din aceea că „societatea este o ierarhie morală și posedă, în această calitate, o unitate superioară“.

Societatea îl face pe om puternic fiindcă îi coordonează actele. Dacă el se izolează, își va propune doar scopuri imediate, iar libertatea sa interioară va scădea în aceeași măsură. Solitarul care se retrage în Tebaida sa, pentru a-și perfecționa conștiința, nu și-o simplifică oare mai degrabă?

Dl Boutroux ajunge pînă la a admite că societatea este „acel principiu superior care scoate materia din starea de învăluire și aduce la lumină ceea ce ascunde ea“. Nu înseamnă oare aceasta a recunoaște, implicit, că forma socială, raporturile sociale dezvoltă viața psihică și morală și o așează deasupra vieții organice?

Unii sociologi sînt mai îndrăzneți. Dl Simmel pune semnul egal între ideea de societate și ideea de Dumnezeu, între relațiile dintre Dumnezeu și om și cele dintre societate și individul conștient. Sufletul sau spiritul omului sînt emanația substanței divine, spun teologii; în limbaj sociologic, relațiile dintre individ și mediul social au aceeași natură. „Individul se simte într-adevăr legat de ceva supranatural, superior, de unde vine și unde se întoarce, pentru care se sacrifică și de la care așteaptă

[42] *Ibidem*, p. 142.
[43] *Op. cit.*, p. 162—163.

liberarea și înălțarea, ceva de care diferă și cu care totuși este identic". „Eu nu mă îndoiesc, spune dl Simmel, că toate aceste sentimente se întîlnesc în ideea de Dumnezeu ca într-un *focus imaginarius*, se lasă readuse la relațiile pe care individul le are cu specia sa"[44]. Sau, mai exact, „Dumnezeu este personificarea comunității concepută ca forță legiferatoare față de indivizi"[45].

Dar, dacă societatea, realitatea efectivă care se ascunde sub simbolul lui Dumnezeu modelează individul după înfățișarea sa, în ce constă această modelare? Individul fiziologic este un simplu factor component al sintezei care o reprezintă societatea. Care sînt modificările pe care le suferă, care îl modelează după chipul societății și îl fac capabil să aibă conștiință? Viața lui psihică provine de la societate, tot așa cum spiritul izvorăște din divinitate? În ce fel se face aceasta?

În general, se consideră că această sinteză de indivizi care este societatea are o proprietate specifică, ireductibilă la proprietățile părților sale componente; orice sinteză este un act de creație originală.

Wundt face din acest fapt un „principiu euristic", *Schöpferische Synthese*. Creația originală a sintezei-societate este conștiința. O privire conjuncturală asupra a ceea ce se petrece în actul sintezei ne oferă răspunsuri la întrebarea noastră.

În existența de fiecare zi, viața unui om se descompune și se divizează într-o infinitate de acțiuni care se repercutează, direct sau indirect, asupra contemporanilor săi. Acest proces de descompunere, de diviziune și de repercutare se repetă identic pentru toți indivizii care compun un mediu social oarecare. Acest mediu de viață colectivă devine, în acest fel, un imens rezervor în care se adună viața tuturor membrilor societății. Într-o asemenea retortă se amestecă două sau trei substanțe pentru a se obține, prin sinteză, un corp original.

Omul, a cărui activitate se cheltuiește într-o infinitate de acte atomare depuse în rezervorul comun al vieții colective, se alimentează de asemenea, el însuși, după

---

44 *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I, Berlin, 1892, p. 445.
45 *Ibidem*, p. 448.

împrejurări, din aceeași viață colectivă universală. Fiecare aduce propria sa contribuție și, în schimb, primește substanță de la toți ceilalți. Își primește partea sa, *multiplicată însă de mai multe mii de ori*. Datorită puținului pe care l-a dat din individualitatea sa, el participă la individualitatea întregului. Astfel, în măsura în care își însușește ceva din această viață universală a mediului social, el se universalizează; sau, invers, viața universală a grupului se individualizează în el. Fiecare moleculă a unui corp care se descompune în retortă eliberează atomii pe care îi oferă celorlalte molecule de la care, la rîndul său, ea primește atomi. Astfel că, de unde era simplă și omogenă, ea devine complexă și compusă și dobîndește proprietăți noi.

Omul care trăiește în societate, prin simplul fapt că participă la viața colectivă universală și o asimilează, devine mai complex și se universalizează, în timp ce viața universală se individualizează în el. El devine astfel mai complex și este universalizat; viața colectivă, pătrunzîndu-l și universalizîndu-l, îl transfigurează. Pe natura sa pur individuală și fiziologică s-a grefat astfel o viață nouă, de al doilea ordin, de origine socială[46], de esență universală. Aceasta este viața conștientă. Nimic mai natural decît faptul că el se identifică cu societatea prin ceea ce datorează societății; nimic mai logic decît ca conștiința să reproducă astfel în individ schema structurii sociale; și cum aceasta este de esență universală, nu poate fi altceva decît ceea ce, în individ, este susceptibil de a fi prelevat de știință.

În rezumat, teza conștiinței, considerată ca un produs și o imagine a societății, se susține prin motivații verosimile și solide. Ea este combătută doar pentru că nu este bine înțeleasă. În timp ce sociologia și psihologia contemporană continuă să se anuleze reciproc, ipoteza noastră prezintă un echilibru logic de necontestat, în care se pot concilia teze pînă acum contradictorii. Ea corectează și completează ceea ce este exagerat și ne-

[46] Dilthey consideră, pe drept cuvînt, manifestările vieții sociale ca o realitate de ordinul al doilea. Conceptele sociologice, față de cele ale psihologiei, sînt, de asemenea, idei de ordinul al doilea (*op. cit.*, p. 51—56).

temeinic în explicațiile de natură fiziologică ale conștiinței, ea respinge materialismul naiv și superficial și oferă o bază sociologică solidă spiritualismului, consolidîndu-l.

Putem însă admite că viața conștientă și mediul social se identifică în individ? Este oare adevărat că structura și legile conștiinței reproduc structura și legile societății? Iată ceea ce ne va preocupa în paginile ce urmează.

Capitolul II

CONDIȚIILE APARIȚIEI CONȘTIINȚEI

Observația experimentală determină pe psihologi să considere că integrarea și diferențierea sau relativitatea și sinteza fenomenelor psihice sînt condițiile esențiale și primordiale ale conștiinței. Aceste două condiții sînt prezentate la legi primare ale vieții psihice: legea *activității sintetice* și legea *relativității conștiinței.*

Care este originea și, prin urmare, rațiunea acestor două legi? Are societatea funcțiuni sau legi care să poată corespunde acestor două legi ale spiritului? Cum se poate stabili această corespondență?

I. DIFERENȚIEREA PSIHICĂ. FACULTATEA DE DISCRIMINARE

Fenomenul intern, de nedefinit, care este conștiința, apare din inconștient, atunci cînd stările psihice sînt noi, complexe, diferite sau contrarii și ori de cîte ori are loc tulburarea unei predispoziții sau deprinderi. Conștiința se produce întotdeauna cînd este prezentă una din aceste condiții, iar modalitățile ei de manifestare sînt strîns legate de modalitățile acestor condiții. Gradul de intensitate, de precizie, de luciditate al conștiinței este strîns legat de complexitatea, noutatea, diversitatea sau opoziția în care se află stările psihice date.

Herbart redusese misterul genezei conștiinței la conflictul reprezentărilor. Fenomenul conștiinței rezultă, după el, din mecanica reprezentărilor, conform căreia

orice eveniment intern se reduce la relațiile dintre reprezentări. Aceste raporturi pot fi de opoziție sau de apropiere. Reprezentările opuse se exclud, și de aici rezultă conștiința, în timp ce reprezentările de același fel se contopesc. Hobbes spunea că a simți mereu un singur și același lucru este echivalent cu a nu simți nimic.

Psihologi dintre cei mai remarcabili, deși aparținînd unor școli psihologice diferite de aceea a lui Herbart, ajung la aceleași concluzii. „Conform unei legi generale a constituției noastre mintale, ne spune Bain, modificarea senzațiilor este esențială pentru conștiință sub oricare din formele sale". Există exemple reprezentative care dovedesc că o acțiune mereu constantă nu produce nici un efect asupra simțurilor. Exemplu: mișcarea pămîntului pe axul său ..., presiunea aerului pe suprafața corpului"[47].

Aceasta este și părerea dlui Höffding: „Prin schimbările pe care le suferă, conștiința se trezește din starea de dispersie. Cînd este trezită, opozițiile și schimbările o fac să devină mai nuanțată și să se perfecționeze"[48].

„Dimpotrivă, o stare uniformă și neschimbată are tendința de a anula conștiința. Impresiile uniforme provoacă letargia. Cu cît îndepărtezi schimbarea și diversitatea, cu atît conștiința face loc inconștientului"[49].

Noutatea unei acțiuni ca și aceea a unei excitații externe au absolut aceeași influență asupra apariției conștiinței. Primul act, prima impresie ne suscită atenția și, după aceea, conștiința deosebit de puternic. Cunoașterea născută astfel este cu mult mai puternică decît aceea determinată de actele și impresiile obișnuite. Ca urmare, repetiția și obișnuința anulează complet conștiința. „Mișcările care erau bazate inițial pe o intenție conștientă pot, spune Wundt, după o îndelungată repetiție, să fie efectuate inconștient"[50]. Iar Bain consideră că „șocul emoțional nu s-ar produce dacă nu ar exista o mișcare bruscă

[47] *Emotion et volonté*, trad. franc., Paris, Alcan, 1885, p. 530—531.

[48] *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, trad. franc., Paris, 1900, p. 59.

[49] *Ibidem*, p. 58.

[50] *Eléments de psychologie physiologique*, trad. franc., Paris, Alcan, 1886, vol. II, p. 471.

de la o circumstanță obișnuită la o circumstanță extraordinară“[51].

La fel se întîmplă în orice situație în care sîntem constrînși să acționăm în contradicție cu o predispoziție a naturii noastre sau cu un obicei oarecare. Fiecare act de adaptare, care este în opoziție cu predispozițiile noastre, cere un efort conștient. De cele mai multe ori, tocmai aici este izvorul vieții noastre conștiente. Neconcordanța dintre obiceiurile noastre și formele de activitate pe care împrejurările vieții ni le impun reprezintă ocazia în care se manifestă fenomenul de conștiință. Organizarea ulterioară va autonomiza noua activitate; conștiința o va întovărăși cu fidelitate. În fine, complexitatea activității și a stărilor psihice are același efect ca varietatea și diferența, ca opoziția și noutatea. De altfel, această ultimă condiție nu reprezintă decît însumarea celorlalte.

Nu este contestat faptul că relativitatea reprezentărilor vieții conștiente este o lege esențială a spiritului. Noi cunoaștem condițiile conștiinței; care este originea lor, care este izvorul lor?

1. *Condițiile apariției conștiinței se află în mediul fizic?* Prezintă mediul fizic condițiile de schimbare, de opoziție, de noutate și de complicație necesare pentru ca fenomenul conștiinței să însoțească stările noastre psihice? Dl Durkheim a distins trei medii pentru existența omului: organismul, lumea exterioară, societatea. Organismul se poate exprima în funcție de celelalte două medii. Ceea ce interesează sînt mediul fizic și mediul social. Care din ele prezintă condițiile care determină apariția conștiinței? Dl Durkheim răspunde: „De la începutul istoriei lumea fizică a rămas aproape aceeași, dacă nu ținem seama de schimbările sociale“[52]. Într-adevăr, mediul cosmic nu se schimbă de la o zi la alta, în decursul unui secol, nici chiar în decursul istoriei. Temperatura, de exemplu, a rămas între aceleași limite de variabilitate; presiunea atmosferică la suprafața pămîntului este, dintotdeauna, aceeași; configurația cerului și a pămîntului, soarele și luna, totul a rămas la fel. Deja

[51] *Op. cit.*, p. 81.
[52] *De la division du travail social*, p. 389.

Lucrețiu semnala acest lucru. Mediul cosmic n-a putut deci să fie stimulentul care să determine fenomenul conștiinței. El este constant, uniform și nu prezintă fenomene noi. Eclipsele lunare și solare, cometele, cutremurele de pămînt sînt evenimente cosmice rare, ele nu pot constitui condiția de varietate care să determine conștiința. După cum nimic nu mai este nou sub soare, nici în lumea fizică nu există ceva care să se poată complica; în afară de complicațiile pe care omul și societatea i le impun.

Fenomenele și condițiile lumii fizice contrazic ele tendințele noastre și ne perturbă obiceiurile, trezind conștiința? Nicidecum, sau prea sporadic. Dacă am rămîne numai la aceasta, cei mai mulți dintre noi am fi niște simple automate. Evident, condițiile fizice, prin simplul fapt al permanenței lor, nu pot să ne perturbe obiceiurile. Ele l-au influențat pe om cînd au apărut, dar cum lucrurile s-au repetat, înclinația inițială spre conștiință ar fi condus la o stare de inconștiență. Obiceiurile noastre sînt, adesea, rezultatul permanenței mediului fizic și nu se schimbă decît odată cu schimbările de mediu. Or, aceste schimbări cosmice nu se produc.

Tendințele înnăscute, instinctele etc. specifice speciei umane sînt și mai puțin influențate de condițiile mediului fizic. Trăsăturile fiziologice caracteristice speciei noastre sînt efectele adaptării la condițiile de existență ce ne sînt oferite de mediul cosmic invariant. Dacă este adevărat, așa cum se susține de la Lamarck și Spencer încoace, că speciile derivă unele din altele printr-un proces de adaptare completă la condițiile de existență, omul, cu constituția sa fizică, reprezintă forma de viață cea mai bine adaptată la mediul cosmic.

Prin urmare, condițiile care pot determina apariția conștiinței trebuie căutate altundeva decît în mediul fizic. Și aceasta nu pentru că fenomenele naturale ne lasă indiferenți, ci pentru că impresiile produse de ele sînt în afara conștiinței noastre; ele nu provoacă prin ele însele conștiința, ci sîntem conștienți chiar și în absența lor. La baza apariției conștiinței stau alte condiții și pe acestea trebuie să le descoperim. Nu fenomenele naturale au trezit conștiința, dovadă că animalele, în fața aceleiași naturi și trăind în aceleași condiții fizice ca omul, nu

au o conștiință; sau, dacă au un fel de conștiință, aceasta este rudimentară. Dacă conștiința ar fi efectul impresiilor pe care mediul fizic le provoacă în organism, de ce animalele, supuse aceluiași regim cosmic, nu ar avea-o?

Ni se va spune că trebuie să ținem seama de diferența de constituție organică între om și animale, că animalul nu este conștient de fenomenele naturii și chiar atunci cînd are cunoștință despre ele nu le poate gîndi fiindcă îi lipsesc plasticitatea, impresionabilitatea proprii omului. Acestea nu fac decît să ne îndepărteze de găsirea soluției. Ar trebui să determinăm și cauzele care au făcut ca omul să posede mai multă suplețe și impresionabilitate. Conștiința și supleţea organică a oamenilor reprezintă un unic aspect exprimat în două modalități diferite. Nici una nici cealaltă nu se pot explica prin condițiile mediului fizic; altfel de ce aceleași condiții nu au determinat apariția lor în organismul animal?

Prin ce mister au determinat ele plasticitatea unora și rigiditatea celorlalte? Sau ce au oamenii în plus care să explice această diferență? Prin natura sa, organismul uman ar trebui să fie tot atît de rigid ca acela al animalelor, și atunci ce l-a făcut mai suplu, mai impresionabil, și prin aceasta mai conștient? Care este natura acestor condiții suplimentare?

2. *Condițiile apariției conștiinței sînt de origine socială?* Condiția esențială care determină diferența între om și animale este aceea că omul trăiește și se dezvoltă în societăți tot mai mari, în timp ce animalul trăiește de cele mai multe ori izolat, sau în grupuri statice și foarte restrînse. În decursul istoriei, datorită procesului de integrare de care ne-am ocupat în prima parte a lucrării, se formează un nou mediu pe lîngă și superior mediului fizic, a cărui importanță depășește foarte mult pe aceea a mediului cosmic. Omul, rezultat al adaptării la mediul cosmic și al evoluției pur fiziologice, trebuie să se adapteze la acest nou mediu. Condițiile în care se face această nouă adaptare istorico-socială sînt — după cum se pare — de natură să explice fenomenele de suplețe pe care le-am semnalat.

Care sînt aceste noi condiții și cum se comportă omul față de ele? Pentru a se adapta la acest mediu social,

omul a trebuit să devină maleabil și pentru aceasta să piardă din rigiditatea sa organică. Și cum mediul social s-a dezvoltat aproape fără încetare în cursul istoriei, presiunea adaptativă a devenit și ea din ce în ce mai inexorabilă. Treptat, rigiditatea organică cedează locul unei plasticități din ce în ce mai mari.

Dl Simmel face legătura între extinderea grupurilor sau cercurilor sociale și diferențierea din ce în ce mai mare a indivizilor. El stabilește un fel de raport necesar între aceste două aspecte. Cu cît grupurile sociale sînt mai individualizate, adică rămîn străine, ireductibile unele la altele, cu atît oamenii sînt mai asemănători între ei și ca urmare cu atît sînt mai nediferențiați; pe măsură ce grupurile se amestecă și se dezindividualizează, indivizii se diferențiază mai mult. În plus, odată cu extinderea societăților, se formează înăuntrul lor cercuri sociale diferite și cu interese contrare. Indivizii aparțin necesarmente acestor cercuri diferite, iar unii mai multor cercuri în același timp, ceea ce face ca diferențierea să se extindă și să se complice. Dimpotrivă, dacă grupurile sociale sînt restrînse și închise, indivizii sînt foarte asemănători unii cu alții. Se înțelege, în această situație, cît de mare trebuie să fie uniformitatea ce domină grupurile mici ale animalelor față de varietatea considerabilă care rezultă din creșterea volumului societăților omenești.

Pentru dl Durkheim, atunci cînd segmentele sociale își pierd individualitatea și cînd pereții care le despart devin mai permeabili, apare diviziunea muncii. Ea este și efectul creșterii numărului indivizilor care compun societatea. Astfel, s-a crezut că se poate stabili un fel de raport necesar între densitatea și volumul societății și diviziunea muncii. Diviziunea muncii antrenează diferențierea condițiilor sociale și, prin aceasta chiar, diferențierea indivizilor. Această diferențiere este directă și imediată, dar există alta care este indirectă, fără să fie mai puțin importantă. Dl Durkheim o explică pe aceasta din urmă prin diminuarea autorității conștiinței sociale[53]. Pe măsură ce societățile se dezvoltă în volum și în densitate, conștiința socială slăbește, tirania sa dispare, iar sponta-

[53] *Ibidem*, p. 313—335.

neitatea individului nu mai este înnăbușită sau stingherită. Originalitatea își dă frîu liber, ea poate merge chiar pînă la extravaganță.

O altă consecință a acestei evoluții a societății, ca și a diviziunii muncii, este că lupta pentru existență devine din ce în ce mai puternică. De aici, necesitatea ca omul să devină mai inventiv, mai diferențiat. Prin urmare, după dl Durkheim, dezvoltarea socială ajunge, pe diverse căi, la diferențierea din ce în ce mai profundă a indivizilor, la dezvoltarea personalității, a originalității.

Dl Karl Bücher a examinat, din punct de vedere exclusiv economic, efectele extinderii grupurilor sociale. El a insistat mai ales asupra transformărilor sociale care derivă din trecerea de la sistemul economic al comunităților orășenești *(Stadtwirtschaft)* la sistemul economiei politice sau naționale *(Volkswirtschaft)*. Consecința cea mai însemnată a acestei transformări fiind apariția marii industrii, celelalte consecințe derivînd din aceasta. Printre efectele marii industrii diviziunea muncii este, fără îndoială, cea mai importantă. Diferențierea determinată de avîntul marii industrii este atît de mare, încît specializarea a fost împinsă la extrem. Dl Bücher a determinat numai în Germania 4 785 meserii în industrie și 1 674 în comerț, în total 6 459 meserii. „Potrivit acestor sarcini atît de specializate, fiecare individ ar fi determinat din punct de vedere fizic, intelectual și moral, într-un mod special"[54]. Deosebirile dintre indivizi, care decurg de aici, devin din ce în ce mai numeroase și ireductibile.

Se poate conchide: cu cît mediul social se dezvoltă, cu atît el este mai deosebit de mediul fizic. Faptul că mai multe cercuri restrînse, comunități sau grupuri sociale se contopesc într-o singură societate complică modul de a trăi în interiorul acestei societăți. Căci toate modalitățile de a face, de a produce, de a gîndi, de a crede sînt puse în circulație în sînul noii formații. Aici ele se acumulează, se schimbă unele pe altele, de unde rezultă o societate, o multiplicitate, o complexitate de acțiuni care se află în discordanță cu imobilitatea și cu monotonia relative ale mediului cosmic.

---

[54] *Ibidem*, p. 145—146.

Astfel, consecinţele vieţii sociale lărgite sînt tocmai acelea pe care psihologia le recunoaşte ca indispensabile şi suficiente pentru apariţia fenomenului conştiinţei. Într-un cuvînt, dezvoltarea mediului social determină în mod necesar diferenţierea indivizilor, mobilitatea sau instabilitatea relaţiilor interindividuale, originalitatea activităţilor etc. Şi, mai presus de toate, lupta, concurenţa aprigă între indivizi, efect imediat al dezvoltării mediului social, excită conştiinţa.

Atunci cînd invenţiile, care exprimă progresul tehnic sau intelectual, devin necesare pentru ca omul să poată trăi, predispoziţiile şi deprinderile vor fi tot timpul scurtcircuitate. În natură evenimentele noi constituie un cataclism; în societate, noul este departe de a fi anormal, s-ar părea mai degrabă că el reprezintă condiţia însăşi a vieţii în situaţia luptei pentru existenţă. Imobilitatea şi uniformitatea lumii cosmice dispar în societate, unde varietatea le ia locul. În consecinţă, creşte numărul condiţiilor determinante ale conştiinţei. Fluxul neîntrerupt al vieţii psihice conştiente şi raţiunea ce ne caracterizează se reînnoiesc fără încetare.

Sociologia dlui Durkheim este confirmată de psihologia dlui Höffding, care constată „că viaţa conştientă s-a născut şi s-a dezvoltat în cursul luptei fiinţelor vii pentru existenţă, luptă fecundă în opoziţii şi în schimbări importante“[55]. Prin urmare, necesitatea de a se acomoda la condiţiile variabile şi multiple ale vieţii sociale este fără îndoială cauza apariţiei conştiinţei.

Pentru psihologi, conştiinţa este urmarea adaptării la mediul fizic, ca şi la mediul social. Deoarece pentru psihologi conştiinţa este „un dar original al vieţii“, iar spiritul apare concomitent cu viaţa (aceasta este părerea lui Romanes şi a lui Baldwin) înseamnă că ei au confundat dezvoltarea conştiinţei cu aceea a vieţii propriu-zise şi nu au făcut deosebirea între existenţă şi experienţa conştientă. Această teză este atît de greu de susţinut, încît dl Baldwin va spune că „viaţa este o variaţie extraordinară a naturii, mai ales atunci cînd ea este vehiculul

[55] *Ibidem*, p. 60. Vezi şi Sergi, *L'origine dei fenomene psihici*, Milano, 1885, p. 249—321.

spiritului"[56]. Nu este oare aceasta o dovadă că viața este tot atît de străină spiritului ca și materia neorganică?

Totuși, nici chiar psihologii nu sînt de acord între ei. Astfel, Romanes consideră contractilitatea țesuturilor, care permite adaptarea, ca fiind factorul exterior al spiritului și indiciul conștiinței. Dl Baldwin nu crede, ca Spencer, Bain și Romanes, că adaptările individului reușesc să determine conștiința. După el, trebuie ca obiceiurile ancestrale moștenite de individ să fie „contrariate" pentru ca să apară conștiința.

Psihologii nu fac nici o diferență între adaptarea la mediul fizic și adaptarea la mediul social. Pentru ei, conștiința este, *fără deosebire,* produsul unuia din cele două medii. Or, originea conștiinței, dacă nu dezvoltarea ei, nu mai poate fi atribuită unor influențe exercitate de mediul fizic. Într-adevăr, am stabilit că mediul cosmic este, ca să zicem așa, constant, invariabil. Pe de altă parte, am mai stabilit și că constituția organică a omului este rezultatul adaptării la acest mediu. Odată ce adaptarea s-a realizat și consolidat, în obiceiuri invariabile, nu mai poate fi vorba de noi adaptări; mediul nu se mai schimbă. De acum înainte, stabilitatea este prezentă în natură, ca și în omul adaptat. Dacă se mai constată încă adaptări, modificări, acestea nu pot proveni decît din mediul social; am stabilit că el este acela care, prin variabilitatea sa și prin lupta pentru existență pe care o dezvoltă, necesită adaptarea. De aci înainte nu se mai poate căuta o explicație a conștiinței decît în aceste adaptări la condițiile sociale. Conștiința nu poate fi decît, și în mod exclusiv, produsul mediului social. Formele inferioare de viață, neadaptate încă la mediul fizic, nu manifestă fenomene de conștiință atunci cînd se adaptează la condițiile fizice. Ar fi oare suficient ca aceste mișcări să amintească pe acelea care la om sînt însoțite de conștiință, pentru a atribui conștiință transformărilor fiziologice ale ființelor inferioare? Ar însemna să dăm acestor fenomene inferioare denumirea de conștiință celulară, subconștiință etc.

---

[56] *Le développement mental chez l'enfant et dans la race,* trad. franc., Paris, 1897, p. 191.

Pe de altă parte, nu vedem cum simplul contact cu mediul cosmic ar putea face din oameni ființe conștiente, și mai ales conștiente de ei înșiși. Nu putem regăsi în acest mediu propria noastră imagine, și mai puțin încă complexitatea și variabilitatea fenomenelor care constituie condițiile indispensabile ale conștiinței. Este însă adevărat că între variabilitatea mediului social și aceea a mediului fizic nu există, pe de o parte, decît o diferență de grad, dar, pe de altă parte, există o diferență de natură, care constă în aceea că, în mediul uman, care este mediul social, sîntem în raport cu ființe ce ne sînt asemănătoare, în timp ce în mediul fizic ne aflăm în fața unor fenomene ce ne sînt absolut străine.

Nu insistăm aici asupra acestui din urmă aspect al chestiunii; îl vom examina ulterior. Deocamdată să ne oprim asupra diferenței de grad între variabilitatea celor două medii.

Dacă psihologul ar admite-o, el ar fi tentat să asocieze condițiile conștiinței modificărilor pe care omul sau animalul le suferă cînd se adaptează la societate.

Conștiința începe atunci cînd fenomenele vitale, aflate sub influența mediului fizico-chimic, suferă influența mediului social. Două observații ar putea întări această apreciere.

a) Cînd vrem să explicăm originea vieții, observăm că deosebirea dintre fenomenele neorganice și fenomenele vieții este imperceptibilă; între ele nu există decît o diferență de grad, dublată însă de o diferență de natură. Tot așa se întîmplă cînd vrem să explicăm originea conștiinței. Este vorba de nivelul variabilității condițiunilor externe; numai la un asemenea grad de variabilitate devine posibilă conștiința. Din moment ce diferența între stabilitatea relativă a mediului fizic și mobilitatea mediului social este atît de mare, putem să determinăm și granița dintre conștiință și inconștient. A continua să credem că spiritul apare concomitent cu formele vieții, să-l considerăm o calitate naturală a vieții, bazîndu-ne pe faptul că nu există deosebiri precise între aceste două modalități de manifestare ale ființei, ar echivala cu a refuza să deosebim materia vie de materia nevie, sub pretextul că nu se poate preciza unde începe viața și unde

se termină materia amorfă. A spune că conștiința este o calitate naturală a vieții, înseamnă, de asemenea, a considera că viața este o proprietate naturală a materiei. Ceea ce este adevărat numai într-un sens general, fiindcă noi trebuie să precizăm în ce condiții determinate manifestă viața această proprietate naturală care este conștiința. Materia amorfă se transformă în materie vie numai foarte rar și în condiții excepționale; materia vie, de asemenea, capătă conștiință tot în mod excepțional. Așadar, este un adevăr că materia nu presupune neapărat viața, nu o implică în mod natural, tot așa cum materia vie nu implică în mod natural conștiința și spiritul. Obiectul biologiei și al psihologiei este de a determina riguros în ce condiții materia capătă viață, iar materia vie devine conștientă. Avem de-a face aici cu o problemă de biologie și de psihologie. În aceste condiții speciale, pe care societatea le oferă materiei vii, aceasta poate căpăta conștiință.

b) Nu este oare semnificativ faptul că importanta deosebire psihică dintre om și animale se află în raport direct cu deosebirea dintre societatea animală și cea umană? Puterea conștiinței umane[57], superioritatea spiritului uman se datorează dezvoltării societății omenești în comparație cu societățile animale.

Dl Espinas, în cartea sa clasică despre societățile animale, a arătat care sînt relațiile strînse dintre dezvoltarea psihică a indivizilor și societatea acestora. El vede, mai degrabă, în factorul psihic cauza relației sociale. Cu toate acestea, în aceeași carte, ca și în altele[58], dl Espinas a arătat că baza relațiilor sociale este mai degrabă organică și că, la început mai ales, este exclusiv organică. Deci, factorul psihic nu este condiția relației sociale, ci este, în mod necesar, efectul ei. Aceasta nu împiedică psihicul, care este rezultat al vieții sociale, să devină apoi cauza cauzei sale; efect al relației sociale, el înlocuiește

---

[57] „Una din calitățile prin care omul este considerat ca fiind esențial deosebit de animale este aceea a conștiinței de sine, sau conștiința de sine a ființei care gîndește" (W. James, *op. cit.*, vol. II, p. 358).

[58] *Art. cit.*

această relație și se identifică cu ea, atunci cînd „societatea animală" se destramă. Prin urmare, dacă există un strîns raport între psihic și societate, acesta se datorează faptului că psihicul derivă din raporturile sociale, este determinat de acestea. „Individualitatea capabilă de a cugeta asupra ei însăși trăiește într-o societate deja evoluată și chiar datorită acestei societăți"[59].

Această teză este confirmată chiar de către dl Espinas, care, după cum am văzut, nu poate concepe dezvoltarea ființei raționale decît ca un produs al societății. Tot astfel, Durkheim spune clar că viața colectivă nu s-a născut din viața individuală, ci, dimpotrivă, cea de-a doua s-a născut din cei dintîi. „Individualitatea . . . se elaborează în sînul unui mediu social preexistent și poartă în mod necesar semnul acestuia[60]. Se înțelege în acest caz că societățile animale simple și neorganizate nu au putut determina o conștiință puternică, un spirit viguros și rațional. Această concordanță între dezvoltarea socială și dezvoltarea psihică ni se pare a confirma teza pe care alte metode o făcuseră deja acceptabilă.

Cum se poate stabili, în fapt, această legătură cauzală incontestabilă între conștiință și starea socială? În fața lucrurilor din natură, omul sau animalul se află în prezența unor prieteni sau a unor inamici fără nici o putere. Nu au decît să-i ocolească pentru a scăpa de influențele lor vătămătoare. Nu vor risca să se înece în fluviu sau să se prăbușească în prăpastie. Apărarea în fața acestor pericole este simplă, de negare. Și nu le va fi greu să profite de influențele ce le sînt favorabile sau să ajungă la bunurile naturale. Fructele arborilor și plantelor comestibile, ca și animalele necesare pentru subzistență, pot fi dobîndite fără efort. Natura nu se luptă pentru a-și păstra bunurile, arborii nu se opun cînd le culegem fructele.

Confruntat cu aceste prime necesități, supus acestor influențe, omul nu se află încă în fața condițiilor deosebite care determină apariția conștiinței.

---

[59] Marcel Bernès, *La morale au point de vue sociologique*, în „Revue Internationale de Sociologie", 1896, p. 592.
[60] *De la division du travail social*, p. 310.

Altfel stau lucrurile atunci cînd omul sau animalul nu mai sînt singuri, sau aproape singuri, în fața naturii, ci sînt încadrați într-un grup social, care se dezvoltă și în concordanță cu semenii săi din grup și cu grupuri străine. De data aceasta, dușmanii, care sînt ființe vii, nu pot fi evitați. În timp ce opoziția naturii nu este inevitabilă, opozițiile semenilor noștri nu mai pot fi evitate. Lucrurile ce ne sînt potrivnice în lumea fizică, imobilă, nu sînt altceva decît obstacole; or, un obstacol se ocolește. Ceea ce ți se opune în lumea socială te urmărește; de data aceasta obstacolul rezistă, ne atacă: opoziția devine luptă. Cînd lupta ia sfîrșit, omul, cînd nu și-a lichidat semenul, îl aduce în stare de sclavie. Prin aceasta lupta se extinde, se prelungește și se desfășoară după reguli precise. Cel învins va fi mereu stingherit și tulburat în existența sa. Acest conflict brutal, această opoziție continuă, exterioară, începe — din cauza prelungirii ei și a complicării ei sistematice — să se interiorizeze.

Toate conflictele privind posesia unui obiect iau forma opoziției, dualității, din care nu se poate ieși decît în urma unei lupte mai mult sau mai puțin îndelungate. În această luptă violentă, omul începe să-și dea seama că are semeni care au pretenții analoage și forțe egale cu ale sale. Conflictul exterior, fără îndoială violent, lasă urme în individ. El se poate repeta, urmările sale adîncindu-se cu atît mai mult.

Cu fiecare nouă confruntare, conflictele individuale se repetă; aceste lupte exterioare repetate reprezintă tot atîtea limitări reciproce. Omul este astfel obligat să se retragă în sine însuși; în interiorul său se reflectă ecoul conflictului exterior. Aceasta este originea conștiinței, a cugetării. Din acest moment omul se dedublează. Dacă mai adăugăm la aceasta faptul că învingătorul va impune învinsului să muncească pentru el, avem aici un nou izvor de conștientizare interioară. „Sclavul care lucrează și creează obiecte materiale se creează pe el însuși, spune Hegel, comentînd proverbul: *Die Furcht des Herren das Weisheit Anfang ist*[61]. Prezența învingătorului este efectivă și permanentă în sufletul celui învins. Lupta este interioară, dar și exterioară, căci raporturile

[61] Hegel, VII, I, § 432, p. 277—279.

exterioare sfîrşesc prin a se interioriza. Opoziţia interiorizată reprezintă primul nivel al cugetării, al conştiinţei propriu-zise, şi, în consecinţă, al cugetării deliberative şi, de asemenea, liberatoare.

Omul şi animalul, atît timp cît nu au împotriva lor decît natura, nu se dedublează; natura nu urmăreşte pe nimeni, ea doar se opune; omul îi poate uşor evita obstacolele, rămînînd astfel o fiinţă lipsită de cugetare, de conştiinţă. El iese din această nepăsare îndată ce intră în conflict cu semenii săi. Conflictul face ca omul să fie pătruns permanent de prezenţa semenului său, ca această prezenţă să-i devină o componentă intrinsecă a naturii sale, fiindcă ea nu poate fi eliminată. Chiar dacă ar putea s-o elimine, lupta ar fi atît de lungă, atît de violentă, încît ecoul ei ar persista foarte multă vreme.

Sau, dacă rezultatul luptei este înrobirea, opoziţia exterioară este dublată de una interioară, întărindu-se reciproc. Dacă vom observa că în societate conflictul nu se prezintă decît rareori sub forma simplă a duelului, ci este un conflict colectiv, vom înţelege atunci că opoziţia exterioară se complică, ceea ce face ca şi opoziţia interioară să se complice.

De aici se nasc conflictele interne ale fiecărui individ şi, prin urmare, opoziţia dintre stările interioare nu face decît să reproducă opoziţiile dintre indivizi, ca agenţi particulari, sau clase. Or, aceste opoziţii interioare, psihice, constituie tocmai elementul indispensabil pentru apariţia conştiinţei.

Pe măsură ce societatea îşi măreşte volumul, creşte şi opoziţia, atît cea socială, cît şi cea psihică, fiindcă lupta pentru existenţă — după cum a demonstrat dl Durkheim — se intensifică. Conflictele se complică din cauza înmulţirii concurenţelor. Dar mai ştim că paralel cu mărirea volumului social creşte eterogenitatea, opoziţia şi conflictul intereselor şi înclinaţiilor personale ale individului. Originalitatea devine tot mai mult un factor necesar. Or, opoziţia, complicaţia, diferenţierea şi noutatea sînt tocmai condiţiile determinante ale apariţiei conştiinţei umane; ele sînt acelea care îl spiritualizează pe om. Pe scurt, după conflictul pe care numai viaţa socială îl poate genera, dezvoltarea socială va produce progresiv toate celelalte condiţii necesare şi suficiente pentru a

stimula apariția unei conștiințe puternice, viguroase, eficace. Odată cu apariția conștiinței începem să ne îndreptăm atenția spre fenomenele din natură, cu toată lipsa lor de varietate și de opoziție. Ca dovadă, frumusețea naturii nu a fost percepută ca atare decît tîrziu, după ce conștiința a progresat și a devenit mai subtilă.

Toate aceste condiții ale apariției conștiinței și, ca urmare, ale spiritului sînt consecințele procesului de integrare socială: diferențierea interioară a societăților, pe măsură ce se realizează integrarea socială.

Astfel, această „lege generală constitutivă a spiritului", diversificarea impresiilor care duc la trezirea conștiinței, face pereche cu altă lege, generală și ea, de constituire a societății: diferențierea socială.

Progresul societăților constă în diferențierea din ce în ce mai profundă a indivizilor, în dezvoltarea individualismului, ne spune dl Bouglé. Dar ce este individualismul, dacă nu trezirea unei conștiințe individuale, viguroasă și extinsă, ale cărei condiții stimulatoare sînt generate de diferențierea socială; este evident că legea diferențierii psihice — facultatea de discriminare — este rezultatul și analogul procesului de diferențiere socială. Conștiința și societatea se confundă din acest punct de vedere; ele sînt cîrmuite de aceeași lege.

II. ACTIVITATEA SINTETICĂ SAU TOTALIZATOARE A CONȘTIINȚEI

Dacă diferențierea și multiplicitatea stărilor sufletești sînt necesare pentru a stimula apariția conștiinței, trebuie totuși să observăm că aceasta nu ar apărea niciodată dacă stările sufletești ar fi absolut eterogene, disparate și incompatibile. Condițiile pe care le-am examinat sînt prea exterioare; ele nu se referă la ceea ce este mai intim la nivelul conștiinței, constituind numai un aspect al activității spiritului. Pentru a descoperi complet realitatea conștiinței noastre trebuie să determinăm aspectul ei complementar. Fenomenele vieții nu sînt însoțite de conștiință decît atunci cînd, pe lîngă eterogenitate și diversitate, ele mai prezintă și omogenitate și unitate.

1. *Cum se pune problema în psihologie.* Conștiința se caracterizează, după părerea lui Höffding, printr-o „unitate care nu exclude diversitatea și multiplicitatea; sau, invers, printr-o multiplicitate care nu exclude unitatea ... Facultatea de a sesiza un ansamblu compus din părți diferite presupune că atît unitatea cît și diversitatea au valoarea lor proprie“[62]. Bain concepe și caracterizează conștiința în același mod. În viziunea sa, asemănarea dintre fenomene trezește, ca și deosebirea dintre ele, conștiința. „Noi luăm întotdeauna, spune el, cuvîntul asemănare cu înțelesul care i s-a dat deja, similaritate în diversitate“. „Cele două relații fundamentale sînt deosebirea și asemănarea“[63].

În concepția lui Wundt, conexiunea internă, continuitatea și legătura stărilor reprezintă condiția conștiinței. Mai precis încă: „Conștiința, cu stările ei multiple, și totuși strîns unite, este, în concepția noastră, introspectivă, o unitate analoagă cu aceea a organismului. Ce reprezintă această continuitate a conștiinței? „Formarea de legături între reprezentări“ sau „un grup permanent de reprezentări“. „Atunci cînd acest grup de reprezentări depinde nemijlocit sau mijlocit de voința noastră, îl vom numi conștiință de sine“[64]. Misterul acestor grupări permanente de reprezentări se bazează, în ultimă analiză, pe asociere, care, după Wundt, „este baza fundamentală a fenomenului unificării“[65]. Însă Wundt consideră că există o condiție fără de care nici asocierea de reprezentări, nici conștientizarea acestei asocieri, în calitate de proces psihic intern, nu ar fi perceptibile pentru noi. Această condiție este *apercepția*, o activitate psihică a cărei formă este transmisă conținutului (obiectului — *n. ed.*) percepției. Prin aceasta, apercepția este o funcție psihică constantă care face concordante reprezentările alternante. „Caracteristica ultimă, ireductibilă a apercepției este activitatea sa unificatoare“[66].

În același sens, dl Ribot spune că „eul este o coordonare. El oscilează între acele puncte extreme pe care,

---

[62] *Op. cit.*, p. 61.
[63] *Op. cit.*, p. 535—550.
[64] *Op. cit.*, vol. II, p. 245—246.
[65] *Ibidem*, p. 343.
[66] *Op. cit.*, p. 344.

dacă le-ar atinge, ar înceta de a fi: unitatea pură, necoordonarea". Sau, mai precis, „unitatea eului este coeziunea, pentru un timp dat, a unui număr de stări de conștiință"[67]. Dl Pierre Janet, pe de altă parte, consideră că, „dacă încercăm să ne reprezentăm natura conștiinței, vom vedea că ea desfășoară, înainte de toate, o activitate de sinteză, care reunește fenomene date, mai mult sau mai puțin numeroase, într-un fenomen nou, diferit de elementele sale"[68]. Chiar formele morbide ale conștiinței prezintă această caracteristică; activitatea de sinteză a conștiinței se află la baza a ceea ce dl Janet numește „automatismul psihologic". Conștiința, conchide el, este într-adevăr, prin ea însăși, și chiar de la începuturile sale, o activitate de sinteză[69].

După William James, ceea ce reprezintă „esența oricărei ființe gînditoare este această modalitate de a reuni mai multe lucruri în obiectul unei singure judecăți". Pentru James, identitatea personală, procesul intern, nu este totuși pur și simplu această formă sintetică, ci „este simțul unei oarecari asemănări percepută de gîndire în lucruri, căci identitatea personală este asemănarea personală, *personal sameness*".

Pe de altă parte, prin maniera în care explică legătura sintetică a ideilor, psihologul american se apropie de Wundt. „Nu există, spune el, coexistență de idei; aceasta este o himeră. Lucrurile sînt gîndite... într-o unitate, într-o singură pulsație de subiectivitate, într-un singur sentiment sau stare sufletească"[70]. „În fiecare conștiință personală, gîndirea este *continuă*. Este un curent, un flux de cugetări"[71]. Cum concepem această unitate de gîndire, acest flux? După James, conștiința nu este decît o succesiune de gînduri efemere, dar care au funcția de a-și apropia sau de a respinge datele noi.

Apropierea sau omiterea sînt funcție de modul în care acestea „sînt sau nu adecvate vechilor date efemere"[72].

---

[67] *Maladies de la personalité*, p. 170.
[68] *L'automatisme psychologique*, Paris, 1899, p. 483.
[69] *Ibidem*, p. 484.
[70] *Principles of psychology*, ediția 1, vol. I, p. 278.
[71] *Ibidem*, p. 237, 238.
[72] *Ibidem*, p. 341.

În ce fel se realizează această apropiere? „Cugetarea dintr-un anumit moment, în care se compune eul, trece în cugetarea din momentul următor, ceva ce se numește sinele. Astfel, cugetările succesive trebuie să moștenească ceva unele de la celelalte". Să nu căutăm motivul acestei eredități curioase căci, dacă ar fi să existe unul, el ar trebui să fie în simțul sincretic al lumii[73].

În aceste modalități diferite de a privi problema se explică două elemente comune: *activitatea sintetică a eului* și *asemănarea*. Unitatea conștiinței, eul, pare a fi cînd un proces original sintetic, totalizator, cînd rezultatul asemănării stărilor sufletești. În timp ce James insistă mai ales asupra asemănării, Wundt găsește izvorul asemănării în apercepție.

Höffding pune accentul pe activitatea sintetică: „În noi, spune, fiecare element al conștiinței nu se află izolat, ci sînt toate într-o conexiune mai mult sau mai puțin strînsă".

Mai precis, ni se spune că unitatea intimă, fără corespondent în sfera experienței noastre, care leagă elemente diferite între ele constituie manifestarea tipică a conștiinței. Această unitate conține germenul eului. „Reprezentarea eului nu poate să provină decît de la natură și de la condițiile generale ale conștiinței", aceasta pentru că „ea se bazează pe o activitate continuă, repetată: pe activitatea sintetică pe care orice conștiință o presupune"[74].

Cu toate acestea, Höffding este departe de a desprinde această sinteză din asocierea stărilor sufletești, care sînt în realitate separate între ele, căci sinteza conștientă nu se poate naște prin simpla asociere a unor părți separate. El introduce elementul asemănării. Prin aceasta, dă dreptate lui Hume, care consideră că este necesar „un element constant pentru a funda reprezentarea eului". Pentru Höffding, „unitatea care se dezvăluie în conexiunea intimă pe care o implică viața conștientă este prin ea însăși pur formală. Ea este condiția oricărei conștiințe; dar fiecare conștiință individuală are, în plus, o unitate

[73] *Ibidem*, p. 401.
[74] *Op. cit.*, p. 178

reală. Forma conștiinței este comună oricărei ființe conștiente; natura particulară a individului constă în conținutul determinat pe care îl are unitatea formală. Acest conținut nu poate varia în fiecare moment. Trebuie să existe un ansamblu fix și denominator al senzațiilor, reprezentărilor, în și prin care individul să se poată recunoască"[75].

După cum s-a văzut, Wundt și James au pus în evidență, deși într-un mod mai puțin explicit decît Höffding, activitatea sintetică și asemănarea, care împreună determină armonia conștiinței. Chiar dacă activitatea sintetică a eului ar apropia, prin forma sa, ideile cele mai disparate, conștiința nu ar fi prin aceasta reală. De aici necesitatea ca stările sufletești, cel puțin unele dintre ele, să fie constant asemănătoare. Care este raportul efectiv între aceste două elemente, care din ele este mai important? Psihologii nu-și pun asemenea întrebări. Ei nu stabilesc nici o legătură necesară între cele două elemente ale conștiinței. Totuși ar fi trebuit remarcat faptul că nu putem lua cunoștință de asemănarea dintre două lucruri, dacă acestea nu sînt apropiate. Activitatea sintetică constituie elementul esențial al conștiinței, căci numai această activitate poate apropia stările sufletești, pentru ca ele să poată fi comparate. Dacă similitudinea stărilor este reală, unitatea formală a eului are un conținut real, devine efectivă și puternică. Să observăm, în treacăt, că elementele psihologiei, chiar experimentale, vin să confirme pe deplin modul în care Kant concepuse natura conștiinței și a rațiunii. Kant caracteriza conștiința, numind-o sintetică, „deoarece în fiecare stare o multiplicitate de elemente se află legate într-o unitate și o coeziune". Pentru el, sinteza provine „dintr-o funcție oarbă, deși indispensabilă sufletului, și fără care nu am avea absolut nici o cunoștință, dar de care nu devenim cu adevărat conștienți decît rareori".

Această activitate sintetică a conștiinței este, după Kant, izvorul categoriilor înțelegerii. Or, printre aceste categorii el include cauzalitatea, similaritatea, diferența. Adică stările sufletești sînt legate între ele după diferența sau asemănarea lor.

[75] *Ibidem*, p. 179.

2. *Condițiile reale ale activității sintetice.* Rămîne să ne întrebăm acum care sînt condițiile acestei activități sintetice a conștiinței și a asemănării stărilor pe care ea le unește? Întrebarea poate părea inutilă celor care susțin că este imposibil să-ți dai seama de condițiile ultime ale lucrurilor simple. Se pretinde că se pot neglija condițiile activității sintetice a spiritului, pentru simplul motiv că există aici un dat elementar care explică fenomenalitatea psihică, dar nu poate fi explicat el însuși prin nimic altceva fără a cădea în metafizică, sau fără a plăti tribut psihologiei[76]. Wundt caută, de asemenea, să reducă unitatea fenomenelor conștiente la unitatea organică a corpurilor. „Corelația absolută între fizic și psihic sugerează următoarea ipoteză: ceea ce numim suflet este ființa internă a aceleiași unități, unitate pe care noi o considerăm, în exterior, ca fiind corpul care-i aparține"[77].

Este adevărat că în cazul lui Wundt este greu să-ți dai seama dacă unitatea conștiinței derivă din unitatea organică a corpului, sau invers. Tot astfel, într-un mod foarte prudent, Höffding ia în considerare raporturile dintre unitatea spiritului și unitatea organică a corpului. „Între activitatea conștiinței și funcțiile sistemului nervos vom găsi o abundență de trăsături paralele"[78]. Astfel, marea valoare a sistemului nervos provine din aceea că el armonizează toate acțiunile, că servește drept organ central de legătură diferitelor părți ale organismului și face posibil, în fața lumii exterioare, un sistem închis de manifestări.

Conștiința îndeplinește, în felul său, aceeași sarcină. Ea „unește ceea ce este risipit în timp și în spațiu"[79]. Or, adaugă Höffding, „trebuie să admitem că paralelele pe care le-am stabilit au o valoare reală; trebuie să existe o legătură intimă între viața conștientă și encefal". După ce dovedește că există o strînsă conexiune între dezvoltarea paralelă a creierului și a conștiinței, la oameni și la animale, Höffding emite ipoteza *identității* celor doi termeni, care constă în aceea că „ceea ce acționează în

[76] Wundt, *op. cit.*, (II), p. 344.
[77] *Ibidem*, p. 326.
[78] Höffding, *op. cit.*, p. 63.
[79] *Ibidem.*

fenomenele materiale este de așa natură încît se exprimă corelativ prin conștiință"[80]. În consecință, psihologia și fiziologia nu pot fi reduse una la cealaltă . . . , aceste două științe se ocupă de același obiect, dar sub două aspecte diferite.

Totuși, atitudinea reținută a acestor doi psihologi nu poate fi acceptată. Din moment ce fenomenele psihice nu pot să se manifeste decît prin mijlocirea organismului, care reprezintă o unitate centralizată, conștiința, oricare ar fi natura ei, se prezintă sub forma unei activități sintetice. Fiindcă se exprimă prin intermediul sistemului nervos central, activitatea conștiinței este sintetică. Într-un cuvînt, conștiința trebuie în mod necesar să reproducă forma sintetică, integratoare a organismului.

Acest lucru a fost foarte bine înțeles de dl Ribot. „Consensul conștiinței fiind subordonat consensului organismului, problema unității eului este, sub forma sa ultimă, o problemă biologică. Revine biologiei să explice, dacă va putea, geneza organismelor și solidaritatea dintre părțile care le compun. Interpretarea psihologică nu poate decît să o urmeze"[81]. „Organismul și creierul, reprezentarea sa supremă, constituie personalitatea", pentru că „pe această bază fizică a organismului se întemeiază, în concepția noastră, ceea ce se numește unitatea eului, solidaritatea care leagă între ele stările de conștiință"[82].

Oricît de inteligibilă ar fi teoria dlui Ribot, ea prezintă laturi atacabile. Nici unul dintre marii psihologi nu s-a oprit la ea, deși avea aspecte seducătoare. Astfel Höffding, cum am văzut deja, și Wundt, cum vom vedea mai departe, se feresc să confirme teza dlui Ribot. Wundt înclină mai degrabă către animism, iar James se va declara partizan al spiritualismului.

A) *Condițiile activității sintetice a conștiinței sînt oare organice, adică fiziologice?* Mai întîi, toate speciile animale superioare se caracterizează printr-o unitate organică perfectă, fără ca prin aceasta conștiința lor să fie comparabilă cu aceea a oamenilor. Chiar la oameni, uni-

---

[80] *Op. cit.*, p. 86.

[81] Ribot, *Maladies de la personalité*, Paris, Alcan, 1885, p. 171.

[82] *Ibidem*, p. 93.

tatea organică este departe de a fi expresia unității conștiinței lor. Este nevoie de altceva, mai presus de unitatea organică. Este deci posibil să se conceapă că constituția și poziția centrală a encefalului, departe de a fi condiția exclusivă a unității conștiinței, ar necesita ele însele o explicație. Aceasta este echivalent cu a spune că însăși conștiința este aceea care prin activitatea sa sintetică a creat encefalul, sau că encefalul, centralizator prin natura sa, nu face decît să modifice după înfățișarea sa lumea psihică ce se exprimă prin el. Ca urmare, ambele ipoteze sînt la fel de inteligibile. Trebuie să le examinăm mai în detaliu, pentru a vedea care din ele este mai verosimilă.

Să examinăm mai întîi ipoteza care consideră encefalul ca un organ central a cărui funcție este inerentă naturii sale, adică naturii organismului. În această ipoteză, nu s-ar putea explica natura encefalului și funcția sa decît prin adaptarea la mediul cosmic. Cu toate acestea, în mediul cosmic nu întîlnim fenomene de centralizare care să poată da naștere unei funcții centralizatoare[83].

În plus, s-a emis ideea că creierul nu este indispensabil vieții organice, că, în raport cu viața, creierul ar putea fi considerat un lux[84]. S-a mers și mai departe, afirmîndu-se că creierul ar fi mai degrabă un organ care stînjenește viața.

Chiar dacă această teză este hazardată, nu este mai puțin adevărat că necesitățile vieții animale ar putea fi satisfăcute de centrii măduvei spinării sau de către lobii cerebelului, dovada constituind-o faptul că encefalul nu se dezvoltă decît la speciile cele mai evoluate pe scara zoologică. La speciile inferioare, este clar că adaptarea la mediul cosmic s-a mulțumit cu centri nervoși inferiori; prin aceasta adaptarea este mai stabilă, mai sigură. Numai la speciile superioare a intervenit necesitatea unui organ central superior.

[83] În lumea fizică nu există ierarhie nici proces sintetic centralizator la care organismul să se adapteze prin intermediul encefalului.

[84] N. Vaschide și Vurpas, *Essais sur la psychologie des monstres humanis*, Paris, Rudeval, 1903, p. 47—48.

Ce a determinat crearea acestui nou organ? Oare tot mediul cosmic? Nu credem că este așa, din moment ce speciile inferioare au trăit în același mediu cosmic ca și cele superioare. Encefalul pare a fi organul apărut cel mai recent și s-a dezvoltat mai ales la speciile superioare, care trăiesc în societăți cu atît mai largi și coerente cu cît speciile sînt mai evoluate. S-ar putea atunci concepe că omul sau speciile superioare de animale au trebuit să se adapteze mediului social, așa cum se adaptaseră mediului cosmic. Devine astfel plauzibil ca creierul să fie un organ supraadăugat, provenit din dezvoltarea anormală a ultimilor centri ai măduvei spinării și provocat tocmai de necesitatea resimțită de om de a se adapta noilor condiții ce i-au fost create de mediul social.

Urmează de aici că creierul este un lux în raport cu mediul fizic, dar că el este un organ de primă necesitate în raport cu mediul social: „Viața socială, s-a spus, este reductibilă la acțiunea creierului"[85]. Rămîne de văzut dacă mediul social deține trăsăturile caracteristice ale encefalului și ale funcției sale, pe care mediul fizic nu le poate avea.

După cum ierarhia organelor nu poate explica activitatea sintetică a conștiinței, ea nu poate explica nici al doilea element esențial al conștiinței; stările psihice asemănătoare grupate, baza continuității eului. După cum s-a observat, nu există „conexiuni organice cunoscute care să ne poată face a înțelege cum două idei similare se pot asocia prin simplul fapt al asemănării lor"[86]. Într-adevăr, nu vedem cum encefalul poate reuni ideile sau impresiile după asemănarea lor. În afară de aceasta, asemănarea, care determină unitatea conținutului conștiinței individuale, nu poate deriva din unitatea sau din continuitatea organică. Din acest punct de vedere, continuitatea organismului nu are mai multă valoare decît unitatea temperaturii sau a presiunii atmosferice. Astfel, n-am putea avea viață psihică și păstra unitatea eului

[85] Marcel Bernès, *Programme d'un cours de sociologie*, în „Revue Internationale de Sociologie", 1895, p. 103.
[86] Durkheim, *Représentation individuele et représentation collective*, în „Revue de métaphysique", 1898, p. 281.

la presiunea atmosferică existentă la o înălțime de 30 000 metri.

Nu se poate păstra nici unitatea de conștiință la o temperatură de 80°. Necesitatea unității sau continuității organice nu are deci mai multă valoare pentru unitatea conștiinței decît unitatea temperaturii sau a presiunii atmosferice. Să mai observăm că unitatea organică nu face, de altfel, decît să exprime uniformitatea mediului cosmic, și că ea are drept bază tocmai această unitate și uniformitate cosmică. Asemănările pe care le prezintă lumea fizică nu sînt suficiente pentru a determina conținutul unității reale a eului. Într-adevăr, mediul cosmic oferă impresiile constante și permanente necesare continuității eului, dar ele sînt obiective, străine eului, care nu poate să se regăsească și să se recunoască în ele.

Pentru ca unitatea organică să poată explica continuitatea conștiinței — deși este o bază indispensabilă a acesteia, deoarece nu s-ar putea concepe o conștiință coerentă într-un organism al cărui echilibru este rupt — unitatea logică a conștiinței trebuie să mențină echilibrul, unitatea organică. Există totuși cazuri cînd incoerența psihică, departe de a deriva dintr-un echilibru organic, poate, dimpotrivă, să aducă dezordine în acest echilibru. O știre îmbucurătoare sau tristă, venită cu totul pe neașteptate, poate dezechilibra spiritul, putînd rupe chiar continuitatea organică. Dl Alfred Binet, în cartea sa cu privire la *sugestibilitate*, arată că experiențele de sugestibilitate hipnotică ajung foarte adesea să distrugă echilibrul mintal și să dezagrege unitatea psihică. Or, din punct de vedere fiziologic, nimic nu este deranjat prin aceste experiențe. Numărul persoanelor care și-au pierdut mințile, în anumite circumstanțe, este considerabil. Fapte analoage se petrec sub ochii noștri și ele nu sînt rare. Aceasta înseamnă că unitatea conștiinței determină adesea unitatea organică, în loc să fie ea însăși determinată de aceasta din urmă.

Nu numai că continuitatea organică nu oferă o explicație suficientă cu privire la unitatea conștiinței, dar dacă este ridicată la un nivel superior, organismul fiind într-un echilibru perfect, ea face imposibilă conștiința. Astfel, unitatea organismului, dacă este avansată, determină negarea conștiinței însăși. Ribot scoate sinteza con-

științei din procesul integrator organic, care ne atrage atenția asupra antagonismului ce există între unitatea organică și conștiință. El exprimă acest antagonism în termenii următori: perfecta unitate a conștiinței, atunci cînd totul este convergent din punct de vedere fizic și mintal, exclude sentimentul personalității. Ca urmare, maximum de organizare corespunde cu minimum de conștiință. Este deci necesar ca echilibrul să fie puțin rupt ca să aibă loc conștiința[87].

În acord cu aceste fapte mai este și opinia recentă după care conștiința, analizele mintale sînt nocive sănătății și împiedică viața biologică, iar viața propriu-zisă se desfășoară normal cînd nu este însoțită de reflecție. Această teză, ecou îndepărtat al filozofiei lui Rousseau, este în parte adevărată. Ea constituie cel puțin o dovadă de netăgăduit că gîndirea nu este inerentă vieții; că ea este mai întîi un accident, în raport cu aceasta, și produsul unei evoluții ulterioare, superioare vieții.

Opoziția dintre viața animală și viața conștientă se mai manifestă și în alt mod. Cei care, ca dl Ribot, vor să explice psihicul prin fiziologic, ajung să-l nege în loc să-l explice. Ei fac din aceasta o realitate epifenomenală, adică iluzorie, ireală, un fel de fantomă inutilă, care asistă în zadar la procesele fiziologice pe care se bazează. Aceasta este teza lui Huxley, susținută de dl Ribot și reluată recent de dl Le Dantec, care, vrînd să explice psihicul prin fizic, au redus la zero realitatea efectivă fenomenală a conștiinței. Pentru ei, conștiința nu are nici o eficacitate asupra lucrurilor, ea este un epifenomen pur. Dar nu este aceasta oare o dovadă a faptului că atunci cînd se pretinde că conștiința se reduce la fenomenul vieții de fapt se ajunge la o negare efectivă?

Trebuie deci ori să admitem o existență, o realitate originală a conștiinței și să acceptăm atunci teza spiritualistă, ori să negăm pur și simplu conștiința, reprezentîndu-ne-o sub forma contradictorie, monstruoasă a *epifenomenului*. Iată dilema pe care o propune dl Durkheim psihologilor; cei mai rezervați dintre ei nu fac încă

[87] *Maladies de la personalité*, 1885, p. 170.

alegerea; cei mai îndrăzneți se orientează fie către spiritualism, fie către animism.

Chiar cei care nu au simpatie pentru spiritualism sînt departe de a accepta teoria conștiinței ca epifenomen. Ei nu găsesc că sînt ireale fenomenele conștiinței. Dimpotrivă, spune dl Höffding, „teoria cunoașterii ne conduce la considerarea fenomenelor de conștiință ca cele mai fundamentale fapte ale experienței noastre, din moment ce punctul de vedere obiectiv implică întotdeauna punctul de vedere subiectiv. În acest sens, concepția cea mai naturală ar fi aceea care consideră viața psihică ca fiind esențială, iar activitatea cerebrală care îi corespunde ca forma dată, în care ea se manifestă prin intuiția sensibilă"[80]. Wundt ajunge la aceeași concluzie cînd examinează raportul dintre fizic și psihic: „Un studiu mai aprofundat al istoriei evoluției psihice trebuie în mod necesar să ajungă la părerea opusă, dar care este foarte răspîndită astăzi, anume că organizarea fizică este cauza organizării psihice... Sîntem constrînși să admitem că dezvoltarea psihică nu este cauza, ci mai degrabă *efectul* dezvoltării fizice"[89].

Psihicul ar avea astfel o existență efectivă; trebuie totuși să-și construiască un organ adecvat pentru a se putea manifesta în exterior. Este ca și cum ne-am întreba dacă vioara sau necesitatea estetică de a cînta la vioară a fost primordială. În acest caz precis și concret, este neîndoios că gustul pentru muzică a creat vioara, instrumentul său. Nu tot astfel stau lucrurile și în ceea ce privește creierul? Nu este el oare organul pe care și l-a creat psihicul pentru a se manifesta în exterior?

Este adevărat că pentru un observator superficial și naiv nu numai că vioara a determinat gustul muzicantului, dar deoarece acordurile, ritmurile sînt exprimate, executate, cum se spune, de vioară, aceasta ar face ca însăși muzica să depindă de construcția materială a viorii. Lemnul, corzile, arcușul etc. ar conține secretul sunetelor armonioase. Artistul ar fi un martor inactiv, sau, cel mult, ar întreprinde un joc de gesturi ineficace, deși adecvate și concomitente măsurilor și tonurilor.

---

[88] *Op. cit.*, p. 85.
[89] *Op. cit.*, vol. II, p. 519.

Oricît ar fi de imperfectă, această comparație dovedește eroarea partizanilor conștiinței-epifenomen. Pentru a scăpa de această eroare grosolană, James se declară spiritualist, iar Wundt animist. Pentru acesta din urmă, „supoziția că psihicul a creat corpul permite înțelegerea *finalității* tuturor fenomenelor vieții, ceea ce nu poate fi respins, în ciuda negațiilor antiteleologice ale biologiei actuale"[90]. Dar fundamentul finalității îl constituie faptul că o parte din fenomenele vieții, acțiunile voite și conștiente, emană nemijlocit din motivele îndreptate către țel.

Pentru James, sentimentul, care coexistă cu acțiunea celulei cerebrale, reacționează dinamic asupra acestei acțiuni, întărind-o sau inhibînd-o; atunci atenția (care este echivalentul conștiinței) este în parte o cauză. El ajunge chiar să spună, împreună cu Kant, că nu corpul este „cauza gîndirii noastre, ci el este o condiție restrictivă, care este necesară pentru viața animală, și temporală; el este o piedică pentru viața pur spirituală"[91]. Ceea ce-l determină pe James să „se numere printre spiritualiști sînt motivele etice"[92].

Însă lumea etică este lumea finalității. În consecință, acești doi psihologi remarcabili se referă amîndoi în lumea moralei, care este propriu-zis lumea socială. Tot aceasta este și părerea lui M. F. Masci, cînd spune că „identitatea tipului corporal nu ajunge pentru a menține conștiința unității personale. Memoria și *facultățile practice* completează ideea personalității"[93]. Astfel, postulatele ultime ale psihologiei contemporane ajung în mod inevitabil la lumea vieții practice, ca și principiile superioare pe care analiza kantiană le-a descoperit în rațiune.

Cu toate acestea, nici spiritualismul lui James, nici animismul lui Wundt nu sînt în măsură să ne satisfacă, căci este cazul să spunem, precum Höffding: „Nu avem

---

[90] *Op. cit.*, II, p. 519.
[91] *Human Immortelity*, vezi *Darea de seamă* a „Revue philosophique", 1899 (I), p. 199.
[92] *Principles of Psychology*, I, p. 459—460.
[93] *Dare de seamă* a „Revue philosophique", 1885 (I), p. 579.

nici un motiv să susținem, ca spiritualismul monist, că existența spirituală exprimă esența cea mai intimă a ființei". Într-adevăr, spiritualismul lui James este de nesusținut, dacă nu i se dă o bază experimentală, după ce s-a constatat că el nu este reductibil la fiziologic. De asemenea, animismul lui Wundt, după care psihicul creează corpul, este la fel de inconsistent, deoarece, dacă psihicul este legat de fiziologic, el nu poate să preexiste corpului. Pe de altă parte, știm că Wundt atribuie conștiință formelor celor mai inferioare ale vieții, chiar plantelor[94].

Nu înțelegem cum poate psihicul să existe înaintea corpului. Dacă el are alt izvor, sau altă bază decît organismul, ar trebui să se spună aceasta și să se arate care este acest izvor. El este abia indicat. În același sens, James și Höffding se referă la lumea moralei și a finalității, dar nu spun nimic explicit în acest sens.

Mergînd mai departe decît ei, ne întrebăm dacă baza experimentală a conștiinței n-ar trebui căutată în lumea socială; s-ar adăuga astfel un al treilea element dilemei propuse de dl Durkheim[95]. S-ar putea spune ori că conștiința are o bază fiziologică, și atunci ea se reduce la un epifenomen, ori că este un fenomen *sui generis*, cum pare să gîndească dl Durkheim, dar în cazul acesta este imposibil să nu-l identifici cu o realitate spirituală, ori, în sfîrșit, că conștiința este un fenomen social a cărui bază este realitatea experimentală a societății. În acest din urmă caz, conștiința nu mai plutește în vid, ca epifenomen sau ca spirit. Ea poate fi concepută ca un fenomen social, care a trebuit să se încarneze în organism, să se traducă în limbaj fiziologic.

Numai în acest fel se poate verifica animismul lui Wundt și spiritualismul lui James; a spune că psihicul preexistă corpului înseamnă a considera că societatea îi preexistă, că ea poate să-l modifice, să provoace apariția unor organe noi sau să contribuie la dezvoltarea unora deja existente. Paralelismul susținut de Höffding se află cel mai aproape de realitate. Atunci cînd afirmă că „psihicul și corpul există separat în experiența noastră și că

94 *Op. cit.*, p. 520.
95 *Art. cit.*

ele trebuie să se dezvolte simultan, fiecare potrivit legilor sale"[96], el vrea să emită ideea că socialul există alături de biologic și că poate împrumuta formele biologice, manifestîndu-se în același timp sub ambele forme: una psihică, cealaltă fiziologică. Socialul stă deci la baza vieții psihice, față de care, potrivit lui Höffding, activitatea cerebrală care îi corespunde[97] nu este altceva decît forța sub care se manifestă intuiția sensibilă.

Revenind la dualismul dintre fizic și social, comparabil cu cel al lui Descartes, trebuie să examinăm verosimilitatea tezei care identifică psihicul cu socialul. Ne punem și următoarea întrebare:

B) *Condițiile unității conștiinței sînt sociale?* În componența realității sociale intră fapte esențiale de o asemenea generalitate și cu urmări atît de profunde ca și activitatea sintetică sau totalizatoare a conștiinței, și cere să fie asemănătoare cu aceasta. După cum am mai spus, în prima parte a acestei lucrări, dacă există o lege socială care domină întreaga viață a societăților și asupra căreia toată lumea este de acord, atunci aceasta este legea *integrării sociale.* Conform acestei legi, societățile particulare sînt în permanență deschise influenței celorlalte și atrase într-un circuit universal, în așa măsură încît sfîrșesc prin a se integra într-o societate unică, universală. Această activitate sintetizatoare a societăților pare a fi simetrică cu activitatea sintetică a conștiinței, așa încît conștiința și societatea par a fi conduse de o singură și aceeași lege: *activitatea sintetică, integratoare.* Mai mult decît atît, dacă procesul social, integrator, provoacă o diferențiere socială din ce în ce mai profundă, ca urmare are loc o unificare și o asimilare socială din ce în ce mai largă. Această consecință imediată a procesului social totalizator corespunde celui de-al doilea element al unității conștiinței, care este similitudinea, gruparea stărilor psihice permanente, caracter de asemenea derivat din activitatea sintetică a conștiinței. După

[96] *Op. cit.*, p. 81.

[97] Conștiința pe care eul o are despre el însuși nu este rezultatul unor activități celulare (vezi Carreaux, *La conscience psychologique et morale dans l'individu et l'histoire*, passim).

cum conștiința se manifestă, în interior, prin activitatea ei sintetică și prin asemănarea între fenomenele sale, tot astfel în exterior viața socială este dominată de procesul integrării și al unificării universale.

Între trăsăturile esențiale ale vieții conștiente și ale vieții sociale există deci un paralelism cu mult mai profund și mai complet decît între unitatea organică a corpului și unitatea conștiinței. Am văzut că paralelismul psihofizic nu explică conștiința. Trebuie să vedem acum dacă paralelismul sociopsihic nu ne oferă soluția. Ce poate oare deduce procesul sintetic al conștiinței din procesul social totalizator? Poate să derive unul din celălalt, și în ce mod? Sînt condiții generale, însă destul de vagi. Vom reveni asupra lor. Acum vom spune doar că nu este imposibil ca forța conștiinței de a concentra într-o conexiune coerentă o multiplicitate de elemente psihice eterogene însă solidare să depindă sau să derive din energia primordială pe care o au societățile de a se concentra și de a se integra.

a) Într-adevăr, această proprietate a conștiinței de a apropia, de a contopi într-un tot elemente eterogene ni se pare a fi emanația unei forțe sociale generale. Această activitate de a reuni unele senzații și reprezentări diferite constituie unitatea formală a eului, este rezultatul procesului integrator social. Iată *cum* se petrec lucrurile. Cercurile sociale, mai întîi reduse numeric și cu caracter închis, se integrează pe parcurs într-o unitate socială mai largă, se întrepătrund și își contopesc modalitățile de acțiune. Spiritul, mai simplu și mai omogen, atunci cînd se manifestă într-un cerc restrîns, se adîncește și se îmbogățește. Acțiunile concrete se complică, sintetizîndu-se, de asemenea, și modalitatea de a gîndi lucrurile. Din comoditate practică, moduri diferite de a acționa se contopesc într-unul nou, mai util, dar și mai complex. În felul acesta, un prim act de integrare este deja realizat.

Dar integrarea nu se desfășoară decît rareori „liniștit“, ci cel mai adesea prin violență. Învingătorul impune în mod brutal învinsului felul său de a acționa și de a gîndi. Sub influența constrîngerii, învinsul își însușește și metoda învingătorului. Dl Tarde a observat aceasta cu multă finețe: „războiul este mult mai civilizator pentru

învins decît pentru învingător; învinsul împrumută de la inamic, suportînd servituțile înfrîngerii, multe idei fecunde, pe care le adaugă fondului său noțional"[98]. Dacă spiritul învinsului se îmbogățește, dacă el deține acum o conexiune mai largă de reprezentări și de moduri de a acționa, aceasta se datorează faptului că „s-a îmbogățit" fără să vrea. Elementelor vechi li se alătură altele noi, ele fiindu-i impuse învinsului prin constrîngere [9].

Pe parcurs, elementele noi se contopesc cu cele vechi, de unde rezultă o conexiune de stări de spirit diferite, disparate. În plus, învingătorul impune, prin violență, întotdeauna învinsului serii de acțiuni mai complexe, de lungă durată. Pedeapsa la care este supus dacă nu își duce „sarcina" la îndeplinire îl obligă să-și integreze seria actelor sale necesare. În felul acesta popoarele primitive și-au însușit deprinderea de a depune un efort prelungit și concentrat, care nu este inerent naturii primitive a omului. În urma acestui efort apare conștiința umană, realitate sintetică integratoare. „În măsura în care sclavul creează lucruri prin propria sa activitate, el se creează pe sine însuși". Munca înseamnă educație și face educație. Prin muncă, conștiința devine interioară persoanei. Această conexiune interioară este deci conștiința[99].

Activitatea sintetică a conștiinței leagă diferitele reprezentări, însă ea este exterioară, socială. Aceasta este imaginea internă a violenței externe pe care stăpînul o impune sclavului pentru ca acesta să-și însușească noi moduri de a gîndi. Cum sclavia derivă din cucerire, iar cucerirea din tendința integratoare a societăților, forța sintetică a conștiinței intermediare își are originea în această tendință unificatoare a societăților.

În măsura în care societățile se lărgesc, prin cuceriri, în ele pătrund elemente din ce în ce mai eterogene și, prin procedeul la care ne-am referit, mai mult sau mai puțin violent, conștiințele se îmbogățesc progresiv. Violența, necesitatea adaugă elemente noi în conținutul conștiinței; suferința își pune pecetea pe legăturile elementelor noi cu cel vechi, iar rezultatul este că această conexiune asigură unitatea conștiinței. „De aceste ca-

[98] *Les lois de l'imitation*, p. 397.
[99] Hegel, *Werke*, II, p. 136.

racteristici de unitate și de interioritate ale conștiinței se leagă și facultatea de a resimți plăcere sau durere", spune Höffding[100].

Puterea care leagă stările psihice între ele, derivat nemijlocit al „durerii" inițiale, constituie forța misterioasă a conștiinței de a apropia, de a menține împreună o multiplicitate de elemente diferite.

b) Pe de altă parte, activitatea practică, din cauza complicației pe care o suferă practicile prin aglutinarea diferitelor moduri de a produce, capătă o complexitate crescîndă. Obiecte utile, simple la început, se complică apoi în mod continuu. Și atunci, pentru a confecționa un obiect de o utilitate oarecare, omului i se cere o serie de activități complexe, parțiale, eterogene. Nu putem obține un obiect finit înainte de a se fi epuizat seria acțiunilor parțiale, eterogene și necesare. Iar cum obținerea unui asemenea obiect este o necesitate prezentă, omul se vede obligat să depună eforturi pentru a-și integra aceste acțiuni. Cu timpul, aceste acte se fixează în individ sub formă de conexiuni, de reprezentări, eterogene însă legate între ele, rămășițe ale repetițiilor și ale eforturilor impuse de necesitate. Aici se află unul din izvoarele activității sintetice a conștiinței. În acest caz special, conștiința prezintă aspectul unui efort făcut pentru a completa o serie, o conexiune de reprezentări și de activități parțiale însă eterogene.

c) Activitatea practică complicîndu-se la infinit din cauza complicării vieții sociale, în urma integrării sociale, modalitățile de a acționa se complică și ele și devin specifice ca urmare a diviziunii muncii. Care sînt consecințele diviziunii muncii?

Una din cele mai evidente este multiplicitatea sarcinilor, care devin din ce în ce mai specializate și prin urmare mai diferite; aceste sarcini sînt în mod necesar legate între ele, una devine imposibilă, atunci cînd nu este urmată sau însoțită simultan de toate celelalte. Într-o uzină oarecare, de pildă, fiecare individ trebuie să țină seama de toți ceilalți și să-și adapteze acțiunile la activitatea ansamblului. În conștiința sa trebuie să se reflecte ansamblul, iar acțiunea sa trebuie să fie parte

[100] *Op. cit.*, p. 62.

integrantă a acestuia. Legătura între diferitele reprezentări ale formelor de activitate trebuie să fie sigură, indisolubilă, în spiritul fiecărui membru al colectivului; aceasta este condiția succesului. Uzina este un tot, iar solidaritatea organică a părților sale trebuie să existe în conștiința personalului.

Cu cît într-o uzină sarcinile se împart și se specializează, cu atît solidaritatea devine o condiție *sine qua non* a unei existențe durabile. Dl Durkheim a intuit exact legătura cauzală necesară ce trebuie să existe între specializarea sarcinilor provenite din diviziunea muncii și activitatea strînsă care le leagă în cadrul unui proces de producție economică. Această solidaritate a fost pusă în evidență și de Karl Bücher.

Dacă așa stau lucrurile, ce efect are procesul de producție economico-socială asupra conștiinței individului care ia parte la el? Cum s-ar putea ca acest efect să nu fie profund și durabil? Găsim aici aspecte identice cu cele pe care Höffding le atribuie activității conștiinței: centralizarea și coordonarea muncii, pe care lumea fizică nu le posedă și care sînt totuși proprii funcției encefalului. Nu este aceasta o dovadă că encefalul este dependent de adaptarea la mediul social, pe care îl reprezintă, mai degrabă decît de adaptarea la mediul cosmic, cu care, cel puțin ca organ coordonator, nu are nimic comun?

Într-adevăr, această conexiune necesară a unei multitudini de sarcini eterogene, dar solidare, care se înlănțuie într-un proces de producție industrială, se imprimă în mintea omului. Ecoul intern al acestei influențe constituie, în mare măsură, viața sa psihică. Și atunci, viața psihică dobîndește caracteristicile care i se imprimă și manifestă acea energie sintetică cu ajutorul căreia reușește să mențină într-o conexiune perfectă o multitudine de idei diferite. Din cele prezentate pînă acum, am văzut cum procesul de integrare socială realizează, pe parcursul dezvoltării sale, procesul sintetic al conștiinței sau unitatea formală a eului.

Să vedem acum ce raporturi există între unitatea reală a eului și procesul de unificare socială. Care este izvorul acestor elemente constante și asemănătoare, fără de care unitatea formală a conștiinței nu ar determina eul

și continuitatea acestuia? În sfîrșit, de unde vin asemănările care permit conștiinței să se regăsească și să se recunoască în masa acestor elemente eterogene?

Am mai spus, în treacăt, că mediul fizic este caracterizat de condiții permanente și constante. Acestea ar putea explica continuitatea conștiinței, dar ele sînt anonime, străine individului, și ca atare eul nu se poate regăsi în ele. Rămîne să vedem dacă condițiile sociale (dacă există astfel de condiții constante) pot constitui unitatea eului. Dar înainte de toate trebuie să vedem cum se formează și cum se conservă unitatea eului.

Fără îndoială că nici diversitatea nici asemănarea stărilor psihice nu sînt de ajuns pentru a determina apariția conștiinței, ele mai trebuie să provină dintr-o lume cunoscută subiectului. Această lume nu poate fi mediul cosmic, ci mediul uman social. Ar fi de ajuns ca impresiile pe care mai mulți indivizi le fac asupra unuia să fie cît mai complexe, mai diversificate, mai constante, mai coordonate, mai metodice, pentru a transforma individul biologic, lipsit de conștiință, într-un individ care gîndește conștient. A fi conștient nu înseamnă oare să ne cunoaștem pe noi în ceilalți și să-i recunoaștem pe ceilalți în noi, din moment ce îi purtăm în noi și sîntem supuși influenței lor? Cum foarte bine a arătat dl Baldwin, conștiința este produsul acțiunilor prin care mediul social se reflectă în noi. Este imposibil să o concepem în afara vieții colective.

Într-adevăr, nu ne putem cunoaște propriul psihic, deoarece nu devenim conștienți de el decît atunci cînd ne reflectăm în ceva exterior, dar care să ne fie în același timp asemănător[101]. Numai pentru că ne regăsim în ceilalți devenim conștienți de noi înșine și de ceilalți în același timp. Propria noastră cunoaștere implică analogia cu ceea ce cunoaștem despre ce este în exteriorul nostru. Tot așa cum nu ne cunoaștem din punct de vedere fizic mai înainte de a întîlni aspectul nostru exterior reflectat într-o oglindă sau în orice altă suprafață lucioasă, nu ne putem cunoaște eul interior decît reflectîndu-ne în semenii noștri sau cunoscîndu-i pe ei[102].

[101] „Omul învață să se cunoască mai exact pe el însuși oglindindu-se în semenii săi", Schmoller, *op. cit.*, p. 42.
[102] Hegel, *Werke*, vol. 7, I, § 432, p. 277—279.

Din acest punct de vedere, pe cît este de indispensabil mediul social pentru apariţia conştiinţei pe atît este de inutil mediul fizic.

Lucrurile fizice, şi chiar formele vieţii, ne sînt străine şi, ca urmare, indiferente, atît timp cît nu ne pot spune nimic despre ceea ce sîntem noi. Ele ne rămîn anonime, şi de aceea contactul cu ele nu ne îmbogăţeşte cu nimic cunoştinţele despre noi înşine.

Se înţelege atunci în ce constă diferenţa dintre conştiinţa reflexivă a omului şi conştiinţa rudimentară a animalelor. Dimensiunile reduse ale societăţilor în care trăiesc menţin animalele într-un contact prelungit cu mediul fizic şi fac ca ele să trăiască mai izolate decît oamenii; conştiinţa lor este cu atît mai redusă. Cu cît mai mult rămîn spectatori izolaţi ai universului neînsufleţit, cu atît mai puţin sînt dotaţi cu reflecţie şi conştiinţă. Şi, ca un corolar, omul este cu atît mai conştient cu cît se dezvoltă şi devine mai complexă societatea căreia îi aparţine; conştiinţa sa creşte în intensitate şi în întindere direct proporţional cu volumul şi densitatea socială.

Dl Tarde a exprimat în mod foarte exact diferenţa de esenţă care există din acest punct de vedere între contactul eului cu mediul fizic şi contactul său cu celelalte euri. „Contactul eului cu celelalte euri, spune el, nu este în definitiv decît unul din raporturile eului cu ansamblul fiinţelor exterioare, însă este *un raport cu totul special, caracterizat printr-un minimum de disimilitudine*. Obiectul este în acest caz el însuşi un subiect; obiectul simţit simte el însuşi. *Spiritul întîlneşte astfel propria sa imagine, trăind în enigmaticul univers, îşi formează conştiinţa propriei sale realităţi,* care reflectă ceea ce îi apare ca o realitate la fel de indiscutabilă, în afara scepticismului idealist. Individul a atins aici un *inconscium quid* care deja îi seamănă şi pe care se străduieşte conştient sau inconştient să şi-l *asimileze, fie prin simpatie, fie prin antipatie*. Aceste raporturi, care capătă relief în amintirea pe care o păstrează individul despre relaţiile sale cu mediul înconjurător, nu trebuie confundate cu aceste relaţii"[103].

[103] *La psychologie inter-mentale*, în „Revue Internationale de Sociologie", 1901, p. 1.

Într-adevăr, dacă n-ar fi nimic în jurul nostru, nimeni pe care să-l cunoaștem și să ne cunoască, nu ne-am cunoaște pe noi înșine. Probabil că nu am păstra nici o amintire despre noi înșine; nu ne-am recunoaște dacă nu ar exista persoane în jurul nostru care să ne fi cunoscut și să ne recunoască. Conștiința despre noi înșine este determinată de conștiința altora despre noi, iar dacă ne recunoaștem pe noi înșine este pentru că alții ne recunosc și chiar ne obligă cîteodată să ne recunoaștem, cu alte cuvinte, ceea ce explică posibilitatea de a ne recunoaște, continuitatea sau identitatea personalității noastre, este faptul că există în jurul nostru semenii noștri care ne cunosc și ne consideră mereu aceiași. Chiar dacă încercăm să ne ascundem, ei ne descoperă și ne forțează să apărem drept ceea ce sîntem, obligîndu-ne să ne identificăm cu actele noastre. „Persoane care m-au cunoscut încă din copilărie, spune Maudsly, sînt atît de convinse că sînt eu însumi încît, dacă s-ar presupune că eu sînt cel mai mare mincinos din lume, ele n-ar crede nici un cuvînt din mărturia mea obiectivă"[104].

Foarte adesea însă considerăm că este avantajos să ne disimulăm identitatea, și de multe ori ajungem chiar să o facem, însă de cele mai multe ori tentativa nu ne reușește. În viață, identitatea persoanelor se verifică, în lipsa unor dovezi oferite de societate, verificîndu-le cu actele lor.

Dacă abilitatea extraordinară a unora de a-și ascunde identitatea nu este suficientă pentru a nu putea fi identificat, această identitate se manifestă obișnuit, normal, atunci individul nu se opune identificării. Acest lucru atestă forța mediului social, a cărui activitate este suficientă pentru a stabili și a menține identitatea indivizilor, fie că aceștia consimt sau nu. Codul penal poate reaminti aceluia care ar gîndi că i se poate sustrage că acest lucru este imposibil.

Rolul mediului social este de a restabili identitatea indivizilor prin sancțiunile pe care le aplică actelor lor bune și mai ales celor rele. Atunci cînd cel vinovat vrea să-și nege identitatea negînd actul său, i se prezintă dovezi foarte convingătoare care îl obligă pînă la urmă să-și

---

[104] *Body and Will*, London, 1883.

recunoască singur identitatea. Văzînd cum cei care ne înconjoară, semenii noștri, cred în identitatea noastră, aceasta ne obligă să credem și noi în ea, chiar atunci cînd am avea interesul să o negăm, ajungînd să dobîndim un sens profund al continuității eului nostru.

Evident că dacă am fi procedat invers, adică dacă am fi negat continuu și metodic identitatea noastră cu noi înșine, am fi ajuns la un rezultat de asemenea contrar. Unitatea și continuitatea eului nostru ar fi în cazul acesta de neconceput[105].

Nu cunoaștem oare oameni inocenți care și-au pierdut mințile datorită faptului că la un moment dat li s-au atribuit faptele negative ale altuia? Cîți oameni nu au înnebunit numai pentru că au fost condamnați în locul altora? Cum s-ar putea interpreta acest fapt dacă nu în sensul că liantul părților componente ale eului nostru nu se află în noi, ci în relațiile cu semenii noștri, iar continuitatea eului nostru rezidă în continuitatea acestor relații. Astfel, nu ne cunoaștem noi înșine decît în măsura în care semenii noștri recunosc că sîntem mereu aceiași, și aceasta se întîmplă numai în măsura în care avem raporturi strînse, continue cu ei. Dacă schimbăm prea des mediul, și aceasta brusc, neașteptat, nu este de mirare că continuitatea și identitatea eului slăbesc, instabilitatea spiritului devine excesivă, tentația pentru crimă, minciună, nebunie, sinucidere ia proporții îngrijorătoare.

În consecință, condiția care determină unitatea reală a eului este stabilitatea, unitatea sau continuitatea mediului social; dacă acest mediu social este închis și dacă mobilitatea indivizilor care îl formează nu comportă deplasări prea multe sau prea bruște, dacă individul poate găsi în el un sprijin și dacă poate să se încreadă în mediul social, *eul este prin aceasta stabilit definitiv*. Controlul celor din jur, manifestarea simpatiei sau antipatiei lor constituie tot atîtea elemente care se regăsesc în spi-

[105] În romanul său *Wilhelm Meister*, Goethe povestește o scenă veridică despre o persoană care și-a pierdut mințile văzînd un Sosius (personaj din comedia lui Plautus, *Amphitrion — n.ed.)* într-un loc și într-o poziție care îi erau proprii și îmbrăcat în haine pe care numai ea avea obiceiul să le poarte.

ritul individului și fac ca viața sa conștientă să rămînă identică cu ea însăși. În grupul său social individul găsește un mediu omogen, echilibrat, care determină echilibrul personalității sale; impresiile pe care i le transmit în continuu lucrurile și oamenii din acest mediu, mereu aceleași, îi procură constante, permanențe care constituie unitatea reală a eului. *Este ca și cum s-ar afla în centrul unor conexiuni de raporturi constante.* Cum această conexiune este reflectată de eul său, individul variază în raport cu acest mediu. În acest mediu el nu va putea minți, deoarece este controlat la fiecare pas de oameni care l-au cunoscut întotdeauna; astfel el nu se va dezechilibra, nu va putea ajunge nebun, căci orice extravaganță remarcată este frînată la timp. Altfel stau lucrurile atunci cînd mediile se extind la infinit, de unde rezultă o mobilitate socială excesivă, pînă într-atît încît individul trece în foarte scurt timp prin mediile cele mai diverse.

Cum el întîlnește la fiecare pas persoane pe care nu le-a cunoscut și care nu l-au văzut niciodată, controlul actelor sale este nul. Fantezia sa individuală își dă frîu liber, nu este reținută. Individul poate atunci să falsifice opinia celorlalți, în același timp falsificîndu-și-o pe a sa, iar coeziunea vieții sale conștiente este sensibil slăbită. „Nimeni nu poate fi inconsecvent în gîndurile sale, în sentimentele sale, în acțiunile sale, fără ca luciditatea și forța inteligenței sale, sinceritatea și integritatea să nu fie alterate“[106]. De aceea mediile sociale cele mai mobile, cele mai lipsite de continuitatea și de coerența ce caracterizează societățile civilizate occidentale sînt acelea în care criminalii, sinucigașii și nebunii sînt cei mai numeroși. Crima, sinuciderea, nebunia sînt expresia dezagregării și a incoerenței mintale.

Instabilitatea socială produce același efect ca și mobilitatea. Modificările frecvente și bruște ale mediului social au aceeași influență relaxantă asupra conștiințelor. Conștiința dezorganizată este cauza directă a crimei, a sinuciderii și a nebuniei; pentru că mentalitatea care co-

[106] Maudsley, citat de Sergi, în *Psichosi Epidemica*, Milano, 1884, p. 4.

respunde acestor societăți reflectă exact instabilitatea și incoerența lor. În aceste condiții, echilibrul conștiințelor este foarte fragil, deoarece unitatea formală nu este în raport cu unitatea reală. Stările mintale eterogene și disparate sînt numeroase în comparație cu elementele omogene constante. Echilibrul este instabil și poate fi rupt. „Unitatea formală nu poate subzista decît numai pînă la un anumit nivel fără unitate reală", ne spune Höffding. „Forma se sparge cînd conținutul său prezintă contradicții prea mari, adaugă el; în perioadele de frămîntări și de tranziție se produc opoziții și schimbări sociale care îl înstrăinează pe individ de el însuși și amenință să-i distrugă unitatea[107]. Spaima pîndește individul și societatea, în perioadele de criză, rupînd echilibrul.

Taine a insistat asupra importanței omogenității în constituirea eului. El a arătat că unitatea eului depinde aproape în întregime de continuitatea și de omogenitatea stărilor de conștiință. A analizat cazul bolnavului descris de dr. Kriskaber, la care „se vede foarte bine cum se face și se desface ideea eului". Cauza bolii o reprezenta contractarea vaselor ce alimentează centrul senzitiv cerebral. „Simptomul vizibil este o perversiune a senzațiilor propriu-zise care atinge și judecata, rațiunea, memoria. Starea bolnavului poate fi comparată cu aceea a unei omizi care, păstrînd toate ideile și toate amintirile de omidă, ar deveni *dintr-odată* fluture cu simțuri și senzații de fluture. *Senzațiile noi nu mai găsesc o serie anterioară de care să se poată lega;* bolnavul nu le mai poate interpreta, nu și le mai poate aminti, nu se mai poate servi de ele; *el nu le mai recunoaște.* Senzațiile sale sînt prea noi; ele nu s-au repetat un număr suficient de ori pentru a aduce în memorie un grup de instincte, o serie coerentă, un al doilea eu; noul său eu nu este încă format; el este în formare. Bolnavul spunea: „nu numai că mi s-a părut că eram un altul, dar eram efectiv un altul, un eu diferit se substituie celui dintîi". Într-adevăr, deviațiile constante ale eului erau altele, pînă acolo încît gusturile, facultățile, afecțiunile apăreau ca fiind

---

[107] *Op. cit.*, p. 180. Vezi Paulhan, *Variations de la personnalité*, în „Revue philosophique", 1882, p. 644—665.

diferite. *Eul, persoana morală, este un produs ai cărui primi factori sînt senzațiile;* considerat în diferite momente, el nu apare ca fiind același decît pentru că *senzațiile sale rămîn întotdeauna aceleași. Cînd senzațiile se modifică, și el devine altul și apare sieși ca un altul; ele trebuie să redevină aceleași pentru ca și el să redevină același.* După dr. Kriskaber, perturbația datorită căreia bolnavul pierde pînă la un anumit punct sentimentul propriei sale persoane nu dispare decît cînd tulburările senzoriale de care este legată această perturbație au dispărut[108].

Situația unui individ care își schimbă brusc mediul este analoagă cu cazul acestui bolnav. Nu există decît o diferență de grad. De altfel, dacă ar fi prea mare diferența dintre mediile pe care el le traversează, cazul ar fi absolut același. Incoerența spiritului va fi deci în raport direct cu această diferență. Unitatea conștiinței individului va fi mai mult sau mai puțin slăbită în raport cu intensitatea cu care mediul cel nou îi amintește de vechiul său mediu. Orice trecere bruscă este prilej de ruptură, de deteriorare a eului. Dacă impresiile sînt prea noi, eul se modifică, își devine străin sieși, nu se mai recunoaște. Dacă, de exemplu, un om inocent s-ar vedea dintr-odată în condițiile unui ocnaș, sau dacă o persoană modestă ar fi înălțată de azi pe mîine la un rang social neașteptat, nu ar exista nici un motiv să nu ne așteptăm la un dezechilibru al eului acestora. Dacă, cum se întîmplă în melodrame, un om obișnuit s-ar deștepta dimineața în condiția de împărat al Chinei, nu încape îndoială că eul său ar resimți transformări cu totul analoage celor ale bolnavului studiat de dr. Kriskaber. Echilibrul eului său n-ar putea rezista acestei transformări. Aceste schimbări ale mediului social, care modifică brusc, răstoarnă situațiile și rangul social al indivizilor, sînt însoțite, ca urmare a caracterului lor brutal sau gravității lor, de accese de nebunie, de sinucideri, într-un cuvînt, de disoluția eului. O situație sau o avere remarcabile pierdute dintr-odată duc foarte adesea la sinucidere sau nebunie. Dacă se prevede un război, un dezastru în țara

---

[108] „Revue philosophique", 1876, *Sur les éléments et sur la formation des idées du moi*, p. 289, 294.

în care și-a investit toți banii, individul întrevede deja ruina și îl cuprinde spaima. Cei care și-au pierdut toată averea își pierd conștiința sau se zăpăcesc. Totul este pierdut dintr-odată în aceste răsturnări de situații în care și oamenii și lucrurile se clatină.

Sinuciderea sau nebunia sînt repercusiunile imediate ale unei schimbări bruște a mediului. „Carol al II-lea, povestește Spencer, pentru a ajuta finanțele statului, luase obiceiul de a face afaceri cu cei mai bogați dintre particularii care stăpîneau băncile, obținînd pentru trezorerie aproape un milion și jumătate din banii lor; el fură acest depozit, ruinînd o mulțime de comercianți, aruncînd în deznădejde două mii de creditori, dintre care cîțiva au înnebunit ori s-au omorît"[109].

Dacă schimbări sociale bruște și treceri subite de la o situație la alta, de la un mediu la altul, au acest efect deosebit, perturbator asupra conștiinței, este evident că continuitatea, stabilitatea socială vor avea o influență contrară. Și într-adevăr o tranziție progresivă, lentă, între diferitele forme pe care le ia societatea garantează continuitatea situațiilor sociale, a rolurilor, a actelor și a atmosferei psihice și morale. Iar această tranziție lentă, care poate fi prevăzută, calculată, poate să garanteze unitatea conștiințelor individuale. Această presupunere a condus pe dl Durkheim, în încheierea cărții sale asupra sinuciderii, să propună, ca măsură socială preventivă împotriva mobilității excesive a muncitorilor, înființarea fostelor corporații, prin care s-ar pune capăt vagabondajului, fixînd pe oameni într-un grup limitat, precis.

Atunci cînd mediul social, diferențiat la început datorită creșterii sale ca număr și în densitate, sfîrșește prin a se omogeniza, unificîndu-se din ce în ce mai mult, conștiința individuală atinge și ea un echilibru, o coeziune, cu atît mai profundă cu cît această unificare a urmat unei diferențieri mai mari, deci unei integrări sociale mai largi. „Maturitatea spiritului, spune Höffding, mai ales în cazul naturilor profunde, rezultă dintr-o fermentație analoagă". Numai procesul de unificare socială realizează în

---

[109] Spencer, *Essais de morale*, vol. II, Paris, Alcan, 1898, p. 203.

mediul social această asemănare a elementelor constante, care se reflectă în conștiințe și le asigură unitatea și continuitatea. Așa încît unitatea și coeziunea care urmează unui dezechilibru general al spiritelor sînt cu atît mai constante, mai profunde și mai puternice cu cît dezechilibrul a fost și el mai profund. După o revoluție domnește ordinea, cel puțin în stradă; procesul integrării sociale este însoțit, pe de o parte, de o diferențiere profundă, iar pe de altă parte, de o omogenitate și de o asimilare tot atît de profunde. Dacă într-o societate în care s-a produs revoluția există inițial diferențiere și dezorganizare, asimilarea nu va întîrzia să aducă continuitate, unitate și stabilitate. Lucrurile vor reveni pe făgașul lor imediat după ce au loc aceste mari răsturnări. De aceea, dacă, împreună cu Höffding, vom defini conștiința ca pe o sinteză caracterizată prin unitate, ce nu exclude varietatea sau complexitatea, este evident că această definiție reproduce, în termeni proprii, formula ce exprimă legea de bază a societăților.

Dacă conștiința, prin trăsăturile sale caracteristice, reproduce trăsăturile principale ale vieții sociale, dacă acele trăsături derivă direct din acestea, psihologii și sociologii vor mai considera ei oare că ar fi curajos și hazardat să conchidă că *legile conștiinței sînt în esență derivate din legile societății?*

Capitolul III

MEMORIA (REȚINEREA)

Esența conștiinței individuale derivă din legea superioară care guvernează în același timp societățile și indivizii. Acest raport esențial se menține oare și în ceea ce se numesc legi psihologice și legi sociale? Această legătură cauzală între social și psihic se menține oare și în cazul funcțiilor psihice? Reprezintă funcțiile psihice internalizarea funcțiilor sociale în individ?

În capitolul de față vom analiza conștiința din punct de vedere static. Ne vom limita, pe cît posibil, la decelarea a ceea ce este stabil, dobîndit în funcțiile psihice;

nu ne vom referi la latura lor dinamică. Într-un alt capitol vom cerceta și aspectul dinamic al conștiinței, procesul psihic în mișcare. Din punct de vedere al aspectului său static, conștiința are trei funcții: *memoria, asociația și percepția*. Memoria este funcția care le conține pe celelalte două, mergînd pînă la contopire, de aceea le vom examina împreună, în raportul lor de reciprocitate. Ca și Mill, James spune că memoria este un ansamblu de idei asociate. Memoria reprezintă funcția psihică fundamentală. Prin urmare, ea este un corolar al activității sintetice a conștiinței, după cum, de asemenea, se știe. James mai amintește că pentru Mill memoria reprezintă două laturi ale unui singur și același fenomen, două moduri diferite de a-l concepe[110]. Aceasta înseamnă că memoria este o derivație directă și imediată a unității conștiinței. Pornind de aici putem edifica o relație între memorie și o funcție socială oarecare, de o importanță corespunzătoare. Există oare o asemenea corelație?

Aprecierea lui James, după care putem distinge două elemente principale în memorie, nu este contestată de nimeni:

1. Reținerea faptului memorat;
2. Recunoașterea.

Întrucît memoria este un corolar al unității conștiinței, ea reproduce fidel trăsăturile esențiale ale acesteia. Într-adevăr, ce este oare reținerea faptelor memorate dacă nu facultatea de a sesiza și de a menține unitatea unei multiplicități de stări psihice, pe care am numit-o unitatea formală a eului? Höffding spune explicit că „funcția de a uni și a menține laolaltă o multiplicitate se manifestă clar în memorie[111]. De asemenea, ce este *recunoașterea* dacă nu acea asemănare pe care am recunoscut-o ca fiind indispensabilă *unității reale* a eului? Pentru a recunoaște un lucru, trebuie să considerăm că el a mai fost odată același. În consecință, trebuie să vedem în funcționarea memoriei cele două aspecte ale eului: unitatea sa formală, care este identică cu *reținerea*, și uni-

[110] *Op. cit.*, vol. II, p. 341—345.
[111] *Op. cit.*, p. 61.

tatea reală, identică cu *recunoașterea*. Să reținem și noi condițiile de fapt ale acestor două elemente ale memoriei.

În actul reținerii se pot distinge două aspecte diferite:

a) Plasticitatea nervoasă, baza organică a memoriei.

b) Asocierea de idei.

I MEMORIA ORGANICĂ

Amintirea nu este posibilă decît atunci cînd sînt reunite ambele elemente ale reținerii. Nu este de ajuns plasticitatea organică a creierului care reține, într-adevăr, impresia, pentru ca să se mențină o stare sufletească. Modificarea organică lăsată de o impresie nu constituie decît în parte actul amintirii. Pentru ca aceasta să devină act este necesară o punere în mișcare pe care nu o poate produce decît asocierea de idei. E de la sine înțeles că asocierea de idei nu ar putea nici ea singură să evoce amintirea unei impresii care nu a avut loc niciodată. Ar fi absurd și contradictoriu. Importanța factorilor memoriei, care țin de activitatea organismului, este esențială. Totuși, deși îi recunoaștem acest caracter *sine qua non*, trebuie să observăm că nu acest factor organic al memoriei are ultimul cuvînt. Rolul asocierii de idei ni se pare atît de considerabil în actul amintirii, încît pe lîngă ea importanța plasticității organice s-ar părea că dispare. Plasticitatea cerebrală este un dat universal și prin urmare de la sine înțeles; ea este acel element dat în toate situațiile, fie că sînt sau nu urmate de fenomenul psihic al amintirii; dacă ne mulțumim numai cu o regulă de logică elementară, acest factor nu trebuie luat în considerare atunci cînd vrem să stabilim legătura cauzală a amintirii. Sau, el poate fi considerat ca parte integrantă a acestei legături cauzale, însă îl putem trece sub tăcere, deoarece este subînțeles. De asemenea, plasticitatea organică conține amintirea numai în parte, dar nu o manifestă decît în condiții special determinate. Care sînt aceste condiții? Chiar acelea care ne dau explicația amintirii. După cum am făcut abstracție de organismul omenesc — acesta fiind subînțeles — în explicarea con-

științei, putem face abstracție de plasticitatea organică în explicarea memoriei.

Dl Durkheim spune, pe bună dreptate, că este inexact că „memoria este în mod exclusiv o proprietate a țesuturilor“[112]. Cu toate acestea, proprietatea țesuturilor începe ea însăși să aibă o anumită importanță cînd luăm în considerare *gradualitatea* plasticității. Într-adevăr, gradul de plasticitate este un element variabil, de care trebuie să se țină seama. „Deși unii filozofi, spune Bain, au afirmat că toți copiii sînt egali din punctul de vedere al ușurinței de a achiziționa cunoștințe, ar trebui ca un învățător să aibă foarte puțină experiență ca să împărtășească acest punct de vedere“[113]. Dacă plasticitatea organică generală este subînțeleasă, gradul ei nu este niciodată subînțeles. Tocmai pentru că ne propunem să o trecem cu vederea, în general, trebuie să ținem seama de mărimea ei. Aceasta este cu atît mai importantă cu cît gradul mai mare sau mai mic de plasticitate se reduce, în cele din urmă, la niște condiții sociale și marchează o diminuare a importanței eredității sub presiunea exercitată asupra ei de dezvoltarea socială. În această problemă nu vom fi deci de părerea dlui Durkheim, care ține să detașeze complet memoria de baza sa organică. Memoria poate în cele din urmă să depindă de aceste condiții organice, în măsura în care ele sînt deja create ca urmare a adaptării, transformate și modelate de către condițiile sociale ale memoriei, pînă într-atît încît chiar pot fi înlocuite de ele.

II ASOCIEREA IDEILOR

Este adevărat că amintirea, reapariția unei reprezentări determinate nu este posibilă decît atunci cînd urmele sale fiziologice au fost puse în mișcare de o altă idee prezentă; în ce constă această forță evocatoare a ideilor? Prin ce minune o idee poate să „cheme“ alte idei?

---

112 *Représentation individuelle et représentation collective*, în „Revue de métaphysique“, 1898, passim.
113 *La science de l'éducation*, trad. franc., Paris, 1879, p. 16.

Asociaţionismul a fost combătut de psihologia contemporană. Toate tratatele de psihologie încep, astăzi, prin critica asociaţionismului. Această ciudată teorie începe prin a defini reprezentările ca pe nişte atomi disparaţi, independenţi şi nereductibili pe care, bineînţeles, pînă la urmă nici nu mai reuşeşte să le reunească[114]. James a atacat direct, cel dintîi, asociaţionismul, situîndu-se pe poziţie contrară. În timp ce asociaţionismul nu poate explica de ce percepţiile sînt reproduse, James nu poate concepe cum ar putea ele să nu fie evocate sau reproduse. Din moment ce ideile se asociază, din moment ce nu sînt elemente izolate, atomi absolut independenţi, ci un flux indescifrabil, neanalizabil de cugetări, la ce bun să căutăm cauzele asocierii lor? Asocierea este un fapt primordial, simplu, care nu mai are nevoie de explicaţii.

În aceeaşi direcţie se îndreaptă criticile dlor Höffding şi Bergson. Cel dintîi arată că stările sufleteşti n-ar putea să nu se asocieze, dat fiind că natura conştiinţei, esenţa funcţională a eului constă în a le lega şi a le ţine împreună. Această legătură derivă din natura proprie a eului şi nu eul derivă din aceste legături, căci „sinteza conştientă nu se poate naşte din simpla asociere a unor părţi separate"[115].

După dl Bergson, „imaginea independentă este un produs artificial şi tardiv al spiritului: de fapt, percepem asemănările înaintea indivizilor care se aseamănă şi, într-un agregat de părţi contigue, întregul înaintea părţilor. Începem printr-o disociere, iar tendinţa oricărei amintiri de a se agrega cu altele se explică printr-o reîntoarcere naturală a spiritului la unitatea nedivizată a percepţiei"[116].

Toţi aceşti critici ai asociaţionismului consideră faptul asocierii ca dat, original, prin urmare nereductibil şi, pentru ei, ideile izolate ar fi abstracţii artificiale, inexistente în realitate. Problema, după cum bine se poate vedea, nu a fost rezolvată. Dificultatea este ocolită, dar nu

114 Höffding, *op. cit.*, p. 177.
115 *Op. cit.*, p. 179.
116 *Matière et memoire*, Paris, Alcan, 1896, p. 180.

învinsă. Acești autori continuă să vorbească de legi de similaritate și de contiguitate. Oricît de neregulat ar fi fluxul cugetărilor, „privit mai îndeaproape el revelează adesea, spune James, legături foarte precise. Aceste conexiuni pot fi de *asemănare,* de coexistență"[117]. Tot așa, Höffding și Bergson[118], amîndoi în modalități diferite, continuă să dea explicația asocierii ideilor prin asemănare și contiguitate. Cu toate acestea, oricît de valoroase și utilizabile ar fi observațiile lor, ei nu au dat încă, credem noi, soluția problemei, din cauză că nu au sesizat destul de bine natura exclusiv socială a condițiilor care determină efectiv asocierea ideilor.

Este suficient să ne raportăm doar la cele două forme care au fost unanim recunoscute pentru asocierea ideilor: 1) contiguitatea și 2) asemănarea. Mai întîi, dacă luăm în considerare aceste două formule, avem cele două elemente ce se deosebesc de obicei în faptul memoriei, anume reținerea faptelor memorate și recunoașterea. Aceasta dovedește că ar trebui să reprezentăm elementele constitutive ale memoriei altfel decît a făcut-o James. Va trebui deci să spunem că trebuie să distingem în memorie două elemente: 1) plasticitatea organică; 2) asocierea de idei. Cum memoria organică a fost lăsată de o parte, rămîne să ne ocupăm în mod exclusiv de asociere.

Să mai observăm, în prealabil, că cele două forme ale asocierii, contiguitatea și asemănarea, sînt întotdeauna ecoul naturii conștiinței repercutat prin memorie pînă în asocierea ideilor. De fapt, *ce este contiguitatea și asemănarea dacă nu prima unitate formală, cealaltă unitate reală a eului.*

Asocierea prin contiguitate este definită în tratatele de psihologie astfel: „Senzațiile și reprezentările lucrurilor sau proprietăților, care apar simultan sau în succesiune imediată în experiența noastră, tind în cele din urmă să se evoce reciproc"[119]. Ori de cîte ori percepția *a* din grupul $a+b+c$ . . . apare izolat, ea tinde să amintеas-

[117] *Op. cit.,* vol. I, p. 550.
[118] *Op. cit.,* p. 181—187.
[119] Höffding, *op. cit.,* p. 205.

că restul $b+c$ ... Asocierea prin asemănare este forța pe care o are o imagine de a reaminti imaginile care îi seamănă sau cu care are mai multă sau mai puțin analogie. Percepția a poate evoca, de fiecare dată sau foarte adesea, percepțiile $a+a'+a''+$ . . .

S-a încercat să se reducă asocierea prin asemănare la asocierea prin contiguitate, și aceasta, credem noi, nu fără temei.

a) Or, noi nu vedem în ce mod, prin ce minune, asemănarea poate prin ea însăși să fie dotată cu forță de evocare. „Similaritatea între obiecte sau între cugetări nu are forță cauzală care să ne conducă de la o idee la alta", ne spune James[120].

Înțelgem acest lucru încă mai puțin dacă ne gîndim că s-a constatat că contrastul are aceeași virtute evocatoare ca și asemănarea. Sîntem surprinși chiar că nu s-a observat încă faptul că asocierea prin contrast era ea însăși respingerea formală a asocierii prin asemănare. Nu este nimic contradictoriu în faptul că o idee amintește o altă idee asemănătoare căci, cum spune dl Bergson, ideile asemănătoare au întotdeauna ceva comun între ele. Dar contrastul este negarea însăși a oriecărei asemănări. În consecință, a admite că asemănarea are proprietatea de a lega între ele ideile la fel ca și lipsa completă a oricărei asemănări nu înseamnă oare că această proprietate a asemănării este absolut iluzorie? Ar însemna deci, cu alte cuvinte, că un fenomen B este efectul fenomenului concomitent A, indiferent dacă este sau nu precedat de acesta.

Logica elementară refuză să admită un asemenea lucru. Poate că nu constituie decît o iluzie a cărei cauză o vom putea găsi.

Asemănarea nu are deci, prin ea însăși, și numai prin ea, forța psihică de a lega ideile. Dacă totuși pare să aibă această forță, înseamnă că o deține din altă parte. Dar, în acest caz, să observăm că asocierea prin asemănare este mai degrabă un accident, departe de a constitui cazul cel mai frecvent. Cazul cel mai frecvent este acela al asocierii percepțiilor puțin diferite. Acest lucru

[120] *Op. cit.*, p. 591.

este atît de adevărat, încît, obișnuiți fiind cu el, nu mai reflectăm asupra lui. Dimpotrivă, asocierea prin asemănare, ca și cea prin contrast, chiar din cauza rarității sale, ne izbește mai mult și sîntem astfel nevoiți să-i dăm o mai mare considerație.

Dacă luăm orice carte și o citim de la început pînă la sfîrșit, examinînd legătura ideilor, ne vom convinge că foarte rar simpla asemănare leagă două idei între ele. Nu numai că asocierea prin asemănare este rară și superficială, dar ea este chiar imposibilă și prin urmare iluzorie. Într-adevăr, pentru a constata asemănarea a două imagini este indispensabil să le putem compara. Însă, pentru a le putea compara, trebuie să le așezăm una lîngă cealaltă; ele trebuie să coincidă sau să se urmeze în conștiință, pe scurt, trebuie să fie contigue. Și din moment ce imaginile sînt contigue și se recunoaște contiguității o virtute evocatoare, nu devine asemănarea inutilă pentru a explica legătura ideilor?

Ni se va spune poate că asemănarea este elementul recunoașterii fără de care nu numai amintirea dar și asocierea ideilor în sine nu sînt perfecte. Însă se recunoaște că ideile sînt asemănătoare sau diferite numai după ce au fost apropiate. Deci, contiguitatea este aceea care face posibilă similitudinea, și niciodată similitudinea nu face posibilă contiguitatea, sau, ceea ce este același lucru, asocierea ideilor. Nu ni se pot opune cazurile rare, în care similitudinea, prin ea însăși, ne sugerează o idee absentă. În acest caz, asemănătorul nu amintește asemănătorul decît pentru că au fost contigue înainte chiar de a fi recunoscute ca asemănătoare. Același efect, absolut același, poate fi atribuit diferitului. Diferența, ca și asemănarea, poate lega ideile odată ce ele au fost legate în realitate, odată ce au fost contigue. Și poate că numai în acest sens trebuie să înțelegem asocierea prin contrast, care se adaugă asocierii prin asemănare. Asemănarea nu este deci mai potrivită decît deosebirea pentru a lega imaginile.

b) Examinarea asocierii prin asemănare ne-a arătat imposibilitatea ei logică și ne-a condus la asocierea prin contiguitate. Să vedem acum dacă contiguitatea ne oferă

o bază mai solidă pentru asocierea ideilor[121]. Ce se înțelege oare prin legea contiguității? Două sau mai multe idei care apar simultan sau succesiv tind după aceea să se evoce unele pe altele? Problema este dacă într-adevăr lucrurile se petrec astfel. Trebuie să observăm, mai întîi, împreună cu James, că dacă lucrurile s-ar prezenta în felul acesta ordinea gîndirii ar trebui să reproducă ordinea lumii exterioare, adică inteligența noastră ar trebui să redea într-un fel mai mult sau mai puțin fidel fenomenele succesive din exterior[122]. Or, acesta este un caz foarte rar și nerealizabil. Este rar, spune Bain, ca un fapt care nu s-a produs decît o singură dată, ca o idee persistentă să revină de la sine; de cele mai multe ori, este nevoie pentru aceasta de mai multe repetiții ale aceluiași fapt. În același fel, în ansamblul $a+b+c$ . . . se întîmplă ca a să amintească, prin sine însuși, pe $b+c$ . . . numai pentru că a fost odată legat cu acestea. În practică, după cum spune Bain[123], trebuie să repetăm de mai multe ori ansamblul, așa cum este el, pentru ca în cele din urmă unul din termeni să poată evoca pe ceilalți. Deci, dacă este greu să presupunem că simplul fapt al contiguității lui a cu b și c ar fi suficient pentru ca să le poată evoca, aceasta devine aproape imposibil cînd, cum se întîmplă de regulă, a mai este în contiguitate și cu alți termeni: $f+g+$ . . . sau $x+y+$ . . ., căci nu există nici un motiv pentru ca $f+g+$ . . . să nu fie reamintiți tot așa de bine ca $b+c$. De altfel aceasta este cauza pentru care niciodată ordinea logică nu reproduce ordinea lumii exterioare.

În consecință, se pare că contiguitatea nu este suficientă pentru asocierea ideilor decît în trei cazuri: 1) cînd termenii în contiguitate sînt cuprinși într-un singur grup; 2) cînd se repetă termenii în contiguitate în ordinea lor precisă; 3) cînd lumea exterioară conține ea însăși o repetiție constantă, inalterabilă, a termenilor contigui în ordinea lor. Dar ce indică această repetiție, dacă nu

[121] Dl Th Ribot a spus, pe bună dreptate, că explicația asocierii de idei prin contiguitate este un adevăr „*de la Palisse*", o pură tautologie („Revue philosophique", 1903).

[122] *Op. cit.*, vol. II, p. 566.

[123] *La science de l'éducation*, p. 15—16.

chiar acea asemănare pe care o găsisem superfluă, atunci cînd contiguitatea era dată.

Deși inutilă, ea reapare deci, sub aspectul repetiției, chiar la baza contiguității. Considerăm că pentru explicarea asocierii ideilor *contiguitatea,* prin ea însăși, este tot atît de iluzorie ca asemănarea. Dl Bergson spune foarte bine că nici una din cele două proprietăți nu ne lămurește asupra mecanismului asocierii și că, în fond, nu ne învață nimic nou[124].

Concluzia ce se desprinde este că aceste două legi, a asemănării și a contiguității, sînt departe de a fi legi propriu-zise. Ele sînt niște indicații ale unei anumite regularități. Ele trebuie să se manifeste în realizarea conștiinței, în sinteza stărilor psihice și în conexiunea acestora. Dar am putut întrezări cel puțin una din condițiile care fac ca asemănarea și contiguitatea să nu fie încă legi adevărate. Dacă repetiția s-ar adăuga contiguității și asemănării, poate că prin aceasta regularitatea ar fi mai bine evidențiată.

III CARE SÎNT CONDIȚIILE REALE CARE DETERMINĂ ASOCIEREA IDEILOR?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să ne întoarcem asupra demersului nostru și să explicăm mai amănunțit un fapt, pe care l-am examinat deja, și anume coeziunea stărilor sufletești care compun totalitatea spiritului nostru. Mai întîi, trebuie să observăm că explicațiile date, sau care se pot da acestui fenomen, sînt de două feluri: biologice și sociale. Care este gradul lor de probabilitate?

A) *Condițiile fiziologice ale asocierii ideilor.* Iată care este, în rezumat, stadiul acestei probleme, cel puțin în viziunea unora din cei mai de seamă psihologi contemporani care s-au ocupat de aceasta.

---

[124] *Op. cit.*, p. 178.

„Nu există altă lege elemntară cauzală a asocierii, cu excepţia legii rezonanţei neurale“[125]. Sau, mai exact: „Legea contiguităţii este rezultatul legilor rezonanţei sistemului nervos. Legea psihologică a asocierii este deci un efect spiritual al unui fapt fiziologic care constă în aceea că impulsurile nervoase se transmit cu uşurinţă pe traseele parcurse de mai multe ori“[126]. Aceste calităţi speciale ale materiei se explică prin faptul că „o cale traversată de un curent nou devine mai permeabilă decît înainte, şi tot aşa după aceea, cu fiecare nou curent“[127].

Teoria lui James este tipică [10]. Este concepţia curentă a asocierii ideilor; toate celelalte nu sînt decît variantele ei. Noi vom cita numai cîteva, pentru a pune în evidenţă principalele puncte de vedere. Dl Baldwin se întreabă cum este posibil ca imagini diferite să se provoace unele pe celelalte. Mai întîi este clar, spune el, că aceste imagini nu pot apărea împreună decît atîta timp cît excitanţii exteriori *sînt simultani*. Cu alte cuvinte, *„asocierea prin contiguitate nu este decît transformarea excitaţiei exterioare într-una interioară,* prin intermediul memoriei“[128]. Pentru a preciza ideea sa, autorul recurge la principiul asimilaţiei, pe care-l împrumută de la Herbart şi Wundt, adaptîndu-l în maniera sa proprie. În virtutea principiului general al uzanţei, asimilarea a două sau mai multe elemente cu un al treilea rezultă din descompunerea forţei lor motrice într-o singură forţă mai puternică, singura evidentă . . . Actele se asociază prin contiguitate, pentru că se unesc într-o singură forţă motrice; prin similiaritate, pentru că două forţe nu se unifică într-una comună decît prin asocierea lor cu o a treia. Energia noilor procese se cheltuieşte prin canalele vechilor descărcări psihice cu care ele se aseamănă[129]. În sfîrşit, dl Baldwin, James şi alţii consideră că condiţia esenţială şi deci ultimă a asimilării este tendinţa noilor procese de a se „exprima“ prin reacţii motrice deja formate. Numai că, pe drept sau pe nedrept, mai degrabă

---

[125] James, *op. cit.*, vol. I, p. 566.
[126] *Ibidem*, p. 561.
[127] *Ibidem*, p. 105.
[128] *Le développement mental*, p. 72, 73, 74.
[129] *Ibidem*, p. 281, 282.

pe nedrept, am zice noi, el dă numele de imitație acestei proprietăți a materiei nervoase de a deveni mai permeabilă prin trecerea repetată a impulsurilor nervoase.

Wundt nu se mulțumește cu explicația psihologică, general admisă, după care toate impresiile lasă, în organul celebral, urme care sînt persistente și se aseamănă cu „ele însele într-un fel oarecare". El precizează că aceste „urme" ușurează apariția unor procese, dar capătă și o anumită permanență, analoagă și din acest punct de vedere cu procesul pe care trebuie să-l reînnoiască. „Urmele constau, în esență, în *dispoziții funcționale*", deoarece „pe un drum deseori folosit deplasarea se produce întotdeauna mai ușor". Și aceasta, „conform proprietăților substanței care fac ca fiecare excitație a unei suprafețe senzoriale, centrale, să lase după ea dispoziția pentru reînnoirea acestei excitații". Este ceea ce face, după Wundt, „ca reprezentările dispărute din conștiință să nu continue să existe, ca atare, în afara conștiinței; ele trebuie deci privite numai ca dispoziții funcționale"[130].

De altfel, Wundt, ca și Höffding, se ferește să reducă asocierea psihică a ideilor la condițiile ei fiziologice, așa cum fac de obicei psihologii. „Din punct de vedere fiziologic, spune Höffding, ceea ce acționează în asocierea prin continuitate este legea exercițiului. Trecerea unei reprezentări la o alta se explică — din punct de vedere fiziologic — prin tendința procesului corespunzător al encefalului, ca urmare a unor repetiții, *frecvente și neîntrerupte*, de a transforma reprezentările una în cealaltă. Principiul care acționează aici este deci același ca și în cazul obișnuinței"[131].

Pe scurt, materia nervoasă prezintă o proprietate datorită căreia excitanții exteriori, repetați cu continuitate, lasă în ea urme care conservă, în interior, reprezentările dispărute din conștiință, adesea chiar în ordinea lor exterioară.

Avem deci aici trei elemente: 1) proprietatea de a conserva niște urme sub forma unor dispoziții funcționale; 2) repetiția; 3) ordinea exterioară a reprezentărilor. Din

[130] Wundt, *op. cit.*, vol. II, p. 343, 346.
[131] Höffding, *op. cit.*, p. 209.

aceste trei elemente, doar primul este propriu-zis fiziologic. Înainte de a examina natura celorlalte două elemente, să vedem care este valoarea acestei proprietăţi a materiei nervoase în explicarea asocierii de idei în raport cu celelalte elemente.

Fără îndoială, valoarea sa a fost mult exagerată. De aceea teza a suscitat critici. „Această teorie este clară pentru explicarea asocierii de idei, în sensul că orice reacţie nervoasă alterează structura căii sale de transmitere, astfel încît reacţiile viitoare se vor transmite cu siguranţă pe această cale mai curînd decît pe o alta, şi se va stabili astfel o afinitate între aceste diverse acţiuni nervoase sau între concomitenţii lor: stările de conştiinţă". În acelaşi timp, se adăugăm, „numai fiindcă ştim că prin repetarea aceloraşi serii de reprezentări analoage se facilitează asocierea ideilor, putem conchide asupra schimbării structurii căii nervoase"[132].

Departe de a determina *repetiţia* şi *ordinea exterioară a excitanţilor*, se pare că proprietatea de conservare pe care o are materia nervoasă îşi datorează importanţa tocmai acestor două proprietăţi. Indusă din faptul psihic al asocierii ideilor repetate, repetiţia provoacă permeabilitatea materiei vii, ordinea reprezentărilor fiindu-i străină, natura nervoasă nu ne spune de fapt nimic despre misterul asocierii. Dimpotrivă, trebuie să fie ea însăşi explicată prin ceilalţi doi factori. Acest lucru l-a determinat pe dl Durkheim să spună: „Viaţa proprie a reprezentărilor nu poate consta decît în felul *sui generis* în care ele se grupează. Ar trebui ca ele să se asocieze după unele afinităţi, care să derive din caracterele lor intrinsece şi nu din dispoziţiile şi proprietăţile lor nervoase"[133].

Aceasta înseamnă că ordinea în care reprezentările se reproduc este proprie acestora, stimulului lor exterior, şi nu depinde de proprietăţile materiei nervoase.

Trebuie să observăm că partizanii tezei fiziologice nu au trecut sub tăcere importanţa repetiţiei şi a ordinii reprezentărilor asociate. „Marea lege a obişnuinţei, spune

[132] Cornelis, *Vierteljahrschrift für Wissenschaftlische Philosophie*, 1896, p. 46.
[133] „Revue de métaphysique et de morale", *art. cit.*, p. 278.

James, face ca douăzeci de repetiții să ne permită să ne amintim un lucru mai bine decît o singură repetiție, iar o lungă obișnuință în eroare face imposibilă gîndirea exactă". Și adaugă: „asocierea se află între lucrurile pe care le gîndim; aceste lucruri, nu ideile, sînt asociate în spiritul nostru"[134]. Mai mult, James și alții recunosc în repetiție condiția însăși a memoriei, a amintirii, și, prin urmare, a asocierii de idei. „A devenit un lucru de la sine înțeles, spune James, că o impresie este mai bine reamintită în măsura în care este: 1) mai recentă; 2) mai vie; 3) repetată"[135].

Rolul proprietății materiei nervoase este deci relativ nesemnificativ, chiar după partizanii tezei fiziologice. Și, dacă mai adăugăm că această proprietate este un element constant, apărut odată cu omul și subînțeles, înseamnă că ea devine și din această cauză neglijabilă. Proprietatea materiei nervoase nu ne spune nimic despre condițiile în care poate avea loc asocierea, pentru că repetiția, atenția și ordinea exterioară a lucrurilor[136] nu depind de ea. Fiindcă este un dat, indiferent dacă a existat sau nu asocierea de idei, nu putem decît să punem proprietatea materiei nervoase în afara calculului asocierii mintale. Această proprietate nu face decît să reprezinte condiția fiziologică a vieții mintale, materia informă, care trebuie să fie modelată de circumstanțe speciale pentru ca fenomenul asocierii să poată avea loc. Este deci vioara aflată în mîinile artistului, care face posibile acordurile, materializarea melodiei, dar nu poate să ne spună absolut nimic despre complexitatea cerebrală a artistului care produce aceste armonii și aceste acorduri.

Totuși ne vom feri să spunem că, deoarece ideile trebuie să aibă legile lor proprii, asocierea lor nu are nici o bază fiziologică. Dl Durkheim gîndește că ar fi fals să afirmăm că „ideile se leagă pentru că punctele corespondente ale masei cerebrale sînt ele însele legate material-

---

[134] *Op. cit.*, p. 552.
[135] *Ibidem*, p. 664.
[136] „Obișnuința apare cu și prin societate. Ea rezultă din repetiția asemănătorului în viața omenească. Fără repetiția asemănătorului nu ar fi nici memorie nici cunoaștere" (G. Schmoller, *Op. cit.*, p. 49).

mente". Dar astfel el este în contradicţie cu un fapt relevat de Wundt, *dispoziţia funcţională* care continuă material reprezentările psihice. Nu există motive pentru a fi în dezacord cu Wundt. Dacă este adevărat că afinitatea ideilor este intrinsecă, aceasta nu înseamnă că afinităţile nu pot să se traducă în limbaj fiziologic, adică într-un complex de configuraţii cerebrale, care să lege punctele cerebrale corespunzînd ideilor înseşi. Deci, dacă ordinea ideilor nu este de natură interioară, ci exterioară, ea poate să se exprime în natura nervoasă şi să se păstreze sub această formă materială. Astfel că nu avem nevoie să apelăm la concepţia de nesusţinut, la care recurge totuşi dl Durkheim: o viaţă psihică nemuritoare, care se continuă independent de orice legătură cu materia organică. Cum spune Höffding, „nu este nevoie să admitem că fiecare reprezentare ar avea o transcendenţă faţă de individ"[137]. Dimpotrivă, ne putem închipui reprezentările ca avîndu-şi corespondenţe în structura fiziologică şi conservîndu-se sub această formă, pînă cînd un stimul nervos le trezeşte, punînd în mişcare dispoziţii funcţionale corespunzătoare. Astfel, ordinea interioară conservă din punct de vedere fiziologic şi reproduce fiziologic ordinea exterioară, de orice natură ar fi ea. „Seriile de imagini, mai întîi prezentate ca lucruri exterioare, devin după aceea imagini interne".

În consecinţă, proprietatea nervoasă de care ne ocupăm, dacă nu explică ordinea reprezentărilor, nici repetiţia, nici atenţia care fixează asocierile relativ stabile, adică ordinea venită din exterior, poate cel puţin să reproducă materialmente această ordine, în aşa măsură încît a putut să dea iluzia că ea conţine adevărata cauză a asocierii. Urmează de aici că, ţinînd seama de rolul său secundar şi neglijabil, pentru că este întotdeauna subînţeleasă, proprietatea materiei nervoase trebuie să fie într-adevăr neglijată în explicarea asocierii ideilor. Trebuie să căutăm condiţiile speciale ale acestui fapt psihic deosebit în repetiţie, atenţia şi ordinea exterioară. În acest sens ne vom întreba:

---

137 *Op. cit.*, p. 187.

B) *Condițiile asocierii ideilor sînt oare sociale?* Cu alte cuvinte, aceasta înseamnă să vedem dacă coeziunea stărilor sufletești ce compun conștiința nu se explică prin condiții pur sociale. Deci trebuie să vedem dacă repetiția, interesul și ordinea reprezentărilor nu se explică cumva prin condițiile în care viața socială îl așează pe om, cu toate însușirile nervoase ale encefalului său.

Este clar pentru toți că această problemă, greu de rezolvat pentru psihologia contemporană, reia în mod aproape identic altă problemă: cum pot fi posibile propoziții sintetice *a priori?* Este întrebarea prin care Kant începe *Critica rațiunii pure*. După ce face analiza înțelegerii intuitive, deci a conceptelor, a principiilor, el conchide că legătura între reprezentările noastre ține de conștiința identității stării noastre interne. Astfel, pentru el, senzațiile în percepție, ca și percepțiile, iau forța care le leagă unele de celelalte din unitatea sintetică a conștiinței, pe care o numește apercepție. Conștiința posedă acea calitate inerentă de a sintetiza și de a sistematiza datele experienței; ea tinde chiar, prin legarea cunoștințelor, spre o integrare absolută. Din această proprietate inerentă conștiinței deduce Kant propozițiile sintetice *a priori*, sau, în alți termeni, coeziunea reprezentărilor pe care psihologia le caută în asocierea ideilor.

Psihologia contemporană, fie ea experimentală sau introspectivă, ajunge întotdeauna la această unitate sintetică a conștiinței. James, Wundt și mai recent dl Bergson se opresc la punctul de vedere kantian. Tot așa, autorul pe care l-am citat mai sus conchide că „asocierea ideilor se reduce la activitatea complexă, sintetică, a vieții noastre, ideile asociate nefiind decît termeni separați prin analiză din acest complex și pe care îi recunoaștem ca aparținînd aceleiași ordini ca și acest complex: „Astfel, legea obișnuinței nu este decît condiția necesară a unității experiențelor noastre în sensul kantian"[138].

Pe de altă parte, Höffding, printr-un efort teoretic remarcabil, ajunge și el să includă asocierea prin contiguitate și asocierea prin asemănare în *legea totalizării*, după care un element face parte dintr-un tot dat, tinde

[138] Cornelis, *art. cit.*, p. 53.

să redeştepte starea totalizatoare. „Această lege fundamentală ne readuce, spune el, în mod firesc la natura generală a conştiinţei, considerată ca o activitate sintetică"[139]. Dl Paulhan a propus o formulă analoagă aceleia a lui Höffding, chiar mai precisă. Legea care domină întreaga viaţă spirituală este legea asocierii sistematice, care exprimă aptitudinea fiecărui element de a suscita alte elemente care să i se poată asocia pentru un scop comun[140].

După cum se vede, cu toate progresele realizate, psihologia recentă nu a depăşit încă punctul de vedere al lui Kant. Ce reprezintă legea totalizării a lui Höffding şi legea asocierii sistematice a dlui Paulhan, dacă nu două moduri diferite de a exprima acea „acţiune totalizatoare care sistematizează datele experienţei" asupra căreia Kant a insistat atît de mult. Cu tot caracterul vag al terminologiei sale, Kant ne-a dat, credem noi, mijlocul de a ajunge la explicaţia ultimă a asocierii, explicaţie care este, după cum sperăm să putem demonstra, în întregime socială. Într-adevăr, nu trebuie să reducem punctul de vedere cu totul subiectiv al lui Kant la o explicaţie fiziologică. El însuşi a avut grijă să ne prevină[141]. Punctul de vedere subiectiv, „conştiinţa de sine, după simpla determinare a stărilor noastre, este empirică, în orice caz schimbătoare". Trebuie să existe o conştiinţă care să fi apărut înaintea şi în afara oricărei experienţe [11], care să facă posibilă experienţa şi care să fie în mod necesar transcendentală. „Această conştiinţă pură şi originală *(reine und urschprunglische)* o vom numi apercepţie transcendentală"[142]. Cu alte cuvinte, conştiinţa subiectivă empirică derivă ea însăşi dintr-o conştiinţă pură, care o precede, care o face posibilă şi pe care el o numeşte *Die Bewustsein überhaupt* (conştiinţa generală).

Or, dacă urmărim gîndirea lui Kant, vom vedea că ea ne conduce, odată cu explicarea activităţii integrante a

---

[139] *Op. cit.*, p. 216.
[140] Paulhan, „Revue philosophique", 1893, I, p. 503.
[141] „Ar fi absurd, spune Kant, să derivăm realitatea din acest principiu (imperativul categoric) al constituţiei particulare a naturii omeneşti" (*De la métaphysique des moeurs*, p. 64).
[142] *Kritik der reinen Vernunft*, Cartea I, cap. III.

conştiinţei, direct în domeniul lumii practice, în morală. Într-adevăr, după cum se ştie, în filozofia kantiană postulatele ultime ale raţiunii pure, care îi dictează legile sau principiile, nu-şi găsesc raţiunea de a fi decît în ordinea morală, în raţiunea pură, practică. Credem deci că nu alterăm ideea lui Kant dacă derivăm conştiinţa empirică subiectivă din conştiinţa morală. Iată deci că ceea ce Kant numeşte conştiinţă morală se confundă, de drept şi de fapt, cu conştiinţa generală *a priori*, obiectivă, din care derivă conştiinţa empirică individuală.

Analizată mai amănunţit, conştiinţa generală nu este în fond decît ceea ce sociologia numeşte conştiinţă socială. La rîndul său, conştiinţa socială nu diferă prea mult de ceea ce s-a înţeles întotdeauna prin conştiinţa morală: „eul bun, supus legii morale şi care îmi procură tipul tuturor judecăţilor mele asupra binelui şi asupra răului trebuie să fie în conştiinţa mea un eu social"[143]. Prin urmare, în sensul lui Kant conştiinţa individuală propriu-zisă este precedată, pregătită şi făcută posibilă de către conştiinţa morală sau socială. În acelaşi sens, după cum am mai văzut, dl Simmel arată că individul provine din societate în acelaşi fel cum omul pios crede că ceea ce îi este propriu emană de la divinitate. În concepţia kantiană, ideea de Dumnezeu este simbolul, personificarea atît a conştiinţei generale, cît şi a societăţii. Conştiinţa generală precede şi pregăteşte conştiinţa individuală, în acelaşi sens în care omul pios crede că Dumnezeu precede şi creează fiinţa sa individuală. Or, potrivit sociologilor, societatea precede şi pregăteşte apariţia fiinţei indivduale conştiente.

Explicaţia ultimă a unităţii sintetice a conştiinţei individuale, şi prin urmare a coeziunii care leagă între ele ideile, a asocierii ideilor, trebuie căutată în lumea activităţii practice a conştiinţei sociale sau morale. Această tentativă nu este în dezacord cu ceea ce au sugerat pe alocuri psihologilor cercetările. Dl Bergson explică memoria, asocierea prin asemănare prin necesităţile practice ale vieţii. Activitatea este aceea care duce la obişnuinţă, „căci mecanismul motor odată edificat va funcţiona invariabil în acelaşi mod. Putem presupune percepţii

[143] *Interprétations sociales*, p. 199.

oricît de diferite, dacă ele se continuă prin aceleași reacții motorii . . ., ceva comun se va degaja din ele“[144]. Deci activitatea practică face posibilă unitatea conștiinței. În deprinderile motorii, în faza vieții psihologice pasive, în care activitatea nu se desfășoară încă, „pentru a regla efectul asemănărilor și în consecință al contiguității, percepția actuală se dizolvă într-o infinitate de amintiri tot atît de posibile“[145]. Aceasta este o dovadă a faptului că fără activitate practică unitatea eului ar dispărea, iar asocierea ideilor ar fi cu totul întîmplătoare. În același sens, dl Ribot observă, în repetate rînduri, că „la origine abstracția este determinată de cauze practice“[146]. Același punct de vedere este susținut de Höffding. „Interesul și atenția pe care acesta o provoacă joacă un rol esențial în reprezentările noastre. La origine, anumite scopuri și anumite interese practice înclină balanța în favoarea anumitor reprezentări“[147].

În acest fel se verifică deci teza lui Kant, care este și a noastră, anume că unitatea conștiinței își găsește explicația în lumea activității practice, care este societatea. În același timp, avem aici originea socială a atenției, ea însăși cauza asocierii reprezentărilor.

Pe de altă parte, tot prin intermediul psihologiei contemporane găsim locul de a explica cum derivă conștiința individuală în mod indirect din societate. Sociologii și psihologii sînt de acord în a recunoaște că conștiința morală a individului este determinată de conținutul și de forma societății. La rîndul nostru, vom urma indicațiile date de Kant și vom încerca să arătăm că conștiința morală se formează în același timp cu conștiința individuală. Vom spune deci că sîntem conștienți pentru că am fost constrînși să fim morali, și nu invers. În același sens, dl Bernès este de părere că morala conștientă are ca antecedent o morală socială, care nu se poate reduce din punct de vedere istoric la o serie de judecăți individuale[148].

---

144 *Matière et mémoire*, p. 175.
145 *Ibidem*, p. 182—183.
146 *L'évolution des idées générales*, p. 109.
147 *Op. cit.*, p. 212.
148 Articol din „Revue Internationale de Sociologie“, 1896, p. 592—593.

De altfel, ce este morala dacă nu coerența și regularitatea conduitei, unitatea vieții? Unitatea conștiinței nu este decît ecoul conștiinței morale. Dilhtey deceleazǎ corect efectul pe care-l are asupra începuturilor dezvoltării personalității umane forța regulatoare a conștiinței morale a colectivității[149]. În consecință, conștiința morală este alcătuită din elemente absolut similare celor ale conștiinței propriu-zise, astfel încît problema ce ne preocupă poate trece fără deosebire din domeniul psihologiei în acela al moralei. Dl Lester F. Ward crede și el că problema moralei ține de sociologie. Pe de altă parte, spune el, „în societate trebuie să vedem un dinamism psihologic"[150]. Faptele sociale se identifică, după dl de Roberty, cu faptele psihice; faptele sociale derivă din faptele morale[151].

IV INSTITUȚIILE, IZVOR AL ASOCIERII IDEILOR

Este sigur că ordinea ideilor și activităților noastre, ca și coerența lor, depind în mod aproape exclusiv de felul în care ne vin din exterior. Continuitatea și asemănarea internă, neavînd originea lor în eu, trebuie să ne vină din exterior. Trebuie deci să ne oprim asupra percepției. Conștiința, fiind formată din percepții, trebuie să analizăm condiția lor, natura lor și modul în care le dobîndim.

PERCEPȚIA

În psihologie percepția este fără îndoială piatra unghiulară a fenomenelor psihice, conștiente, propriu-zise. Prin ea începe seria fenomenelor efectiv conștiente. De asemenea, percepția constituie materia proceselor psihice superioare și a funcțiilor logice ale spiritului. De aceea conștiința va fi ceea ce vor fi percepțiile și ceea ce va fi felul de a le dobîndi.

---

149 *Op. cit.*, p. 79.
150 *Dare de seamă* a „Revue philosophique", 1894 (1), p. 180.
151 *Le bien et le mal*, p. 65—66.

Să observăm de la început că în sociologie există un element care are un rol absolut similar ca în construcțiile sociologice: *imitația*, așa cum o concepe dl Tarde, *constrîngerea* sau *sugestia*, care la dnii Durkheim și Baldwin înlocuiesc imitația. După cum psihologii consideră percepția ca elementul fundamental și concret al spiritului (dat fiind că senzația pură este o abstracție)[152], sociologii consideră imitația, sugestia, ca faptul social esențial, aflat la baza sociologiei. În plus, felul în care se definește actul social al imitației se confundă aproape cu acela în care se definește percepția. „Acțiunea de la distanță a unui spirit asupra altuia", reproducerea cvasifotografică a unui clișeu cerebral de către placa sensibilă a altui creier", iată definiții ale percepțiilor care ne vin de la un semen al nostru[153].

Singure, percepțiile venite din lumea fizică nu ar putea deci intra în definiția dată sugestiei, imitației. Este oare cazul să facem o distincție esențială între ceea ce ne vine de la oameni și ceea ce ne vine din lumea fizică? Am văzut deja că, în cea ce privește formarea conștiinței, percepțiile din lumea fizică nu au nici o valoare prin ele însele. Să repetăm observația, pe care am făcut-o mai înainte, că în măsura în care percepțiile au o valoare aceasta se datorește faptului că obiectele din lumea fizică nu ni se dezvăluie decît prin intermediul factorului uman. Lucrurile, prin ele însele, ne sînt indiferente, dacă nu există nimeni care să atragă asupra lor atenția și interesul nostru. Aceasta face ca percepțiile venite din lumea fizică să nu aibă importanță decît în măsura în care ne parvin umanizate, sub forma unei stări de conștiință, adică sub formă de sugestii. Două fapte remarcabile pot întări această teză. Mai întîi este vorba de faptul că sentimentul naturii este un produs tîrziu, dobîndit în mod special sub influența poeziei, a artei și a științelor. Nu sîntem indiferenți față de natură decît pentru că interesele practice, artiștii și științele ne atrag

---

[152] Nu există niciodată, spune dl Payot, o senzație lipsită de orice element intelectual... Nu există senzații, nu există decît percepții mai mult sau mai puțin complexe („Revue philosophique", 1890, p. 612—617).

[153] Tarde, *Les lois de l'imitation*, p. VII.

atenția asupra lor. Antropomorfismul atestă și el acest lucru. La început, individul se identifică cu viața grupurilor, nu ajunge să cunoască natura decît prin percepțiile la care este în mod exclusiv redus de către viața colectivă. El a trebuit să îmbrace natura într-o haină umană, să o socializeze, divinizînd-o. Științele și literatura au reluat funcția miturilor primitive.

Cine ar putea să ne spună ce ar fi lumea pentru noi dacă ea ar fi percepută de individul izolat și nu prin intermediul societății căreia îi aparține acesta? Este foarte probabil că în ochii oamenilor reduși la starea lor naturală senzațiile, materia intuiției ar fi așa cum o presupunea Kant, atîta vreme cît formele a ceea ce numește el imaginație, timp, spațiu nu ar exista, pentru a pune ordine, a strînge și a defini în percepții definite aceste materiale risipite și confuze ale intuiției. Orice limbaj, chiar natural, dar în mod special cuvintele, produs eminamente social, sînt, într-adevăr, pentru obiectele disparate ale intuiției, ceea ce erau formele intuiției, spațiul, în filozofia kantiană.

„Numai grație cuvîntului", spune Höffding, nucleul percepției poate să fie abstras din multitudinea elementelor variabile care-l înconjoară. Cuvîntul este compensația unei intuiții speciale"[154]. Cum s-ar realiza înlănțuirea percepțiilor, presupunîndu-le dobîndite de o ființă izolată, dacă acesteia i-ar lipsi formele logice și sintetice pentru a culege și a reuni percepțiile între ele? Este evident că formele gîndirii, ale discursului logic ar fi necunoscute pentru ființe izolate. Nu numai senzațiile, dar și gîndurile lor, presupunînd, prin absurd, că ar avea așa ceva, ar fi incoerente, fără nici o legătură, și este sigur că psihologia acestor ființe izolate nu și-ar putea pune problema asocierii ideilor. Le-ar lipsi conștiința generală care să le faciliteze experiența și gîndirea, le-ar lipsi acea *„Bewustsein überhaupt"* din care conștiința individuală trebuie să fie dedusă.

Cunoașterea, percepția lumii externe este de neconceput în afara acestei lumi sociale care a făcut posibil limbajul, cuvintele și discursul logic. „Copilul nu trebuie să restudieze el însuși", spune dl Baldwin, „toate re-

---

[154] *Op. cit.*, p. 229.

lațiile dintre lucruri; strămoșii săi au făcut-o pentru el, iar descoperirile lor s-au concretizat în limbajul lor"[155]. Lumea exterioară, organizată în percepții definite, etichetate, gata făcute, este transmisă de către mediul social fiecărei ființe umane care vine pe lume prin actul de sugestie și imitație, prin care ea își apropie limbajul mediului social. În consecință, percepția, această piatră unghiulară, acest dat concret, prim, fundamental al psihologiei, este ea însăși un fapt social.

Apriorismul lui Kant, raportul pe care-l concepe între conștiința individuală și cea transcendentală, reprezintă intuiția profundă, dar vagă, a raportului ce există între conștiință și societate; societatea joacă, nu ne mai putem îndoi de aceasta, în raport cu conștiința individuală, rolul pe care Kant îl atribuie conștiinței *a priori* în raport cu conștiința empirică. Formele intuiției, examinate mai îndeaproape, ni se par elemente derivate în mod nemijlocit printr-un act de sugestie din viața socială. S-ar putea chiar numi anumite organe sociale din care formele de intuiție sînt derivate, și chiar pe acelea de la care ne vin formele gîndirii. Într-adevăr, familia, care ne transmite limbajul și primele noțiuni, poate fi concepută foarte bine ca un înlocuitor a ceea ce este imaginația în filozofia kantiană. Apoi, școala, biserica, uzina, viața socială, în general, ne transmit conceptele, principiile, formele posibile de a reuni cuvintele și cugetările pentru a construi judecățile noastre. Aceste din urmă organe sociale sînt deci echivalentul a ceea ce Kant a înțeles prin apercepția transcendentă.

În consecință, singurul mijloc de a ne da seama în mod efectiv de coeziunea reprezentărilor este de a examina în ce mod aceste organe sociale ne transmit percepțiile, și în ce ordine.

Familia. Observatorii și psihologii recunosc că „la începutul vieții conștiente, senzațiile și predispozițiile sînt cu totul izolate și risipite și par a se prezenta fără vreo legătură intimă și fără unitate"[156]. Observarea continuă a copiilor ne mai arată, se spune, că „viața psihică începe

---

[155] *Interprétations sociales*, p. 85.
[156] Höffding, *op. cit.*, p. 178.

prin senzații sporadice și independente, care nu se reunesc și nu se leagă între ele decît încetul cu încetul"[157]. Însă e de la sine înțeles că această stare de incoerență psihică nu durează. Creștem în mijlocul acestei societăți înguste, închise, care este familia, prin îngrijirea ei și mai ales sub vigilența ei. „Dacă numărăm zece impresii pe secundă, avem 540 000 de impresii într-o zi. Sub pedeapsa de a dispărea rapid, va trebui ca copilul să deslușească haosul de impresii eterogene... Sub tutela părinților, a adulților, va opera el, fără primejdii, clasificarea raporturilor"[158].

Nimic nu este mai natural decît a primi de la familie prima formă a unității noastre psihice. Incoerența mintală a copiilor se trădează în fanteziile lor nedisciplinate și mai ales în minciună. Disciplina familială vine însă curînd să ordoneze această stare de spirit. Însă achiziția mintală cea mai importantă care se produce în familie este limbajul, cuvintele, aceste forme multiple care ne permit să ne reunim senzațiile de loc și de timp în mănunchiuri definite: percepțiile sau noțiunile. Este clar cît de strîns este paralelismul între *percepție, cuvînt* și *sugestie;* aceste trei elemente nu constituie în definitiv decît un singur și același fapt văzut în cele trei momente constitutive ale lui. Este una din manifestările paralelismului dintre psihologie și sociologie.

Nu numai cuvintele, dar și primele forme ale discursului logic, ale gîndirii, deși rudimentare și vagi, au fost deja primite de la familie. Condițiile vieții copilului îl obligă, prin această necesitate absolută, *a priori,* imuabilă, pe care a indicat-o Kant, să-și aproprie cuvintele și primele lor forme de combinare folosite în familie. De aceea familia trebuie să fie prima etapă a acestei conștiințe transcendentale din care derivă conștiința empirică a copilului.

Școala și biserica. Sarcina familiei este reluată și continuată de școală și biserică. De la șapte la douăzeci de ani, sau chiar mai tîrziu, școala ne mobilizează spiritul cu un mare număr de concepte bine definite și care se

[157] Vierodt, *Physiologie des Kinderaltes*, p. 157—169.
[158] Payot, *loc. cit.*, p. 626.

leagă logic între ele. Sau, în terminologia lui Kant, școala și biserica continuă să definească și să perfecteze formele intuiției, punînd la dispoziția noastră, în același timp, forme de gîndire din ce în ce mai precise și ca urmare categorii din ce în ce mai exacte.

În primul rînd, școala ne prezintă idei asemănătoare, legate între ele ca printr-o necesitate obiectivă. Subiectul trebuie să fie însoțit întotdeauna de un predicat și de un anume atribut determinat. Coordonarea, ca și coeziunea ideilor, încă prea slabă în familie, devine mai strictă la școală, care pretinde să ne învețe logica. Dacă, în ciuda coeziunii lor, legătura care unește ideile amenință să dispară, școala este prevăzută cu mijloace preventive, coercitive, pentru a lupta contra acestei slăbiciuni: tot felul de sancțiuni formînd un fel de arsenal pedagogic bine cunoscut de elevii neatenți.

Mergem la școală pentru a asimila zilnic o cantitate dată de idei a căror legătură logică este riguros determinată într-un anumit mod.

Nu poți să schimbi nimic din ceea ce este esențial: cel mult detaliile îți rămîn la dispoziție. Dacă nu reținem ordinea precisă a înlănțuirii determinate a ideilor, într-o definiție geometrică sau gramaticală, atunci cînd ni se cere să le probăm în practică ne așteaptă o serie întreagă de consecințe dezagreabile. Amorul propriu, dezvoltat și ațîțat, este atunci rănit. Dimpotrivă, satisfacții foarte mari ne așteaptă dacă am fost atenți și dacă, într-o lecție de istorie, am reținut exact ordinea logică sau cronologică a ideilor. Mai mult însă, școala a inventat probe ulterioare pentru ca ea să poată constata, după un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, gradul de atenție pe care l-am acordat asimilării acestor idei în ordinea lor. Ea ne va trata după cum spiritul nostru va fi mai mult sau mai puțin fidel la examenul de fine de an, la concursuri, la bacalaureat etc. Ideile care ni se cer a fi asimilate pot fi, în ele însele sau între ele, oricît de diferite sau de asemănătoare, oricît de concordante sau de opuse, școala nu vă cere însă să cercetați acest lucru, ci să vi le însușiți așa cum sînt. Deci, factorul care se detașează printre condițiile asocierii ideilor este *atenția* pe care școala știe să o trezească și să o dezvolte prin mijloace potrivite.

Un alt factor al legăturii ideilor, nu mai puțin important, este *repetiția*. Într-adevăr, cînd atenția slăbește și nu mai este suficientă pentru a fixa definitiv ideile în ordinea cerută, școala adaugă repetiția. În cursul studiilor, deci, repetiția înlocuiește atenția. Pe de altă parte, oricare ar fi interesul pe care l-am depus pentru a asimila o serie de idei, în ordinea lor dată, legătura mintală percepută slăbește cu timpul. Ea ar putea chiar să dispară dacă nu am reînnoi-o și nu am restabili-o prin repetiție. Numai repetiția îndelungată a textelor, în cursul vieții, garantează legătura corespunzătoare a ideilor. Numai repetiția cunoștințelor noastre poate anula consecințele trecerii timpului. Din antichitate s-a spus *repetitio mater studiorum*. Astfel, repetiția este o cauză a asocierii ideilor tot atît de importantă ca atenția. Ca și atenția, ea este opera școlii, în primul rînd. Nici ea nu depinde de deosebirile sau de asemănările dintre idei, ci de sancțiunile pe care școala le aplică celor care nu au păstrat ideile asimilate, în ordinea lor esențială, precisă, și în acest mod școala fixează încetul cu încetul formele gîndirii noastre și ne face capabili să gîndim prin categorii foarte precise și clare. Biserica, căreia azi i se substituie școala și al cărei catehism se învață pe dinafară înainte de admiterea în comuniune, nu procedează altfel pentru a-și reține credincioșii: legăturile dintre ei sînt de natură foarte învechită, pe alocuri.

Atelierul, uzina și cazarma. Ceea ce viața socială fasonează în modul cel mai evident este chiar activitatea noastră. Înlănțuirea actelor noastre este determinată deci efectiv de condițiile noastre sociale. Dacă fiecare acțiune sau mod de a acționa ne situează într-o stare de spirit particulară, este sigur că înlănțuirea actelor noastre determină înlănțuirea stărilor de spirit corespunzătoare. În felul acesta, *atelierul, uzina, cazarma* vin să reia, printr-un alt procedeu, opera familiei și a școlii, să desăvîrșească coeziunea spiritului nostru, coerența asocierii ideilor noastre. Modelînd actele noastre, făcîndu-le coerente, atelierul, uzina și cazarma contribuie ca ideile noastre să devină coerente.

În atelier, de exemplu, obiectele necesare vieții se descompun în serii precise de acte particulare, solidare,

asociate întotdeauna într-o ordine necesară. Pentru a confecționa unul din aceste obiecte, trebuie să integrăm seria completă și, în ordinea lor prealabilă, toate actele; pentru a termina o pereche de ghete sau o casă, trebuie îndeplinită toată seria actelor indispensabile, care se leagă între ele într-o logică imuabilă, sub pedeapsa de a greși, dacă nu ne conformăm lor cu precizie. „Munca fizică sau intelectuală, spune dl L. L. Vauthier, îndeplinirea unei sarcini stabilite este un element esențial în coordonarea ideilor, în echilibrul mintal pe care nimic nu l-ar putea înlocui“[159]. Hegel spune cu drept cuvînt că „supunerea, serviciul și munca reprezintă ucenicia cu ajutorul căreia se formează, se înalță și se liberează conștiința“[160].

Nu poți uita ferestrele sau scara cînd construiești o casă și nici nu poți începe cu acoperișul. Există o ordine logică necesară în actele celui care face planurile de construire a unei case. Puținul pe care poate să-l modifice nu are nici o importanță. Ucenicul cizmar, ca și elevul arhitect, nu-și poate asimila meseria decît printr-o serie de eforturi atente și de repetiții frecvente pentru a ajunge să conceapă, în integralitatea sa, ordinea actelor particulare care se înlănțuie în mod necesar în confecționarea obiectelor practice ale meseriei lui. Aici, ca și în alte locuri, efortul, atenția și repetiția explică singure coeziunea actelor și ideilor, deoarece asemănarea, după cum bine se vede, nu are nici un rol. Scara nu seamănă cu fereastra, iar acoperișul nu amintește în nici un fel forma și distribuția camerelor, pentru a se putea spune că ideile și actele respective se înlănțuie prin similitudine.

Acest fel de activitate practică este baza reală a acelei legi de asociere totalizatoare la care Höffding reduce toate celelalte legi ale asocierii. Potrivit acestei legi, și conform cu mecanismul acestei activități, apariția unui termen trebuie să amintească seria întreagă a celorlalte.

---

159 *La morale et la science*, în „Revue Internationale de Sociologie“, 1900, p. 803.

160 Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, VIII, vol. II, 1901, p. 327.

În uzină, de asemenea, omul care îndeplinește o sarcină specială, în conexiune foarte strînsă, totuși, cu ansamblul, trebuie „să se obișnuiască", cum se zice, și să înlănțuie în spiritul său toate părțile care integrează acest ansamblu. Cu cît lucrările respective sînt mai întinse, mai importante, cu cît specializarea este împinsă mai departe, cu atît conexiunea și coeziunea fiecărei părți cu ansamblul trebuie să fie mai strînse și sigure. Această coeziune trebuie să existe în spiritul fiecăruia, aproape, din cei care iau parte la ea. Ea determină o asociere de idei de tipul asocierii prin contiguitate, și care este, în același timp, o asociere totalizatoare. Această solidaritate, care leagă între ele părțile unei fabrici, este cu atît mai puternică cu cît specializarea este împinsă mai departe. Ea este ceea ce explică în realitate coeziunea mintală, care în mintea indivizilor leagă între ele diferitele reprezentări. Cazarma are același rol ca atelierul și uzinat, însă în limite mult mai strîmte, dat fiind că activitatea militară este provizorie în viața individului. Atelierul, cazarma și oricare altă ocupație socială constantă contribuie enorm la crearea coerenței mintale, unității eului. Ca dovadă, aceste instituții formează mentalități specifice, „eurile" adaptate la rolurile sociale.

Statul și societatea. Viața socială amplă pe care o ducem de îndată ce am ieșit din familie, din școală, din atelier, din uzină, din cazarmă reia în sfîrșit încă o dată, și pentru ultima dată, opera acestor instituții sociale. Viața socială în stat, reluînd opera școlii, a instituit, ca și aceasta, o altă serie de probe cărora trebuie să le facem față. În aceste probe noi, școala este confirmată. După cum opera ei a fost, în ce ne privește, durabilă sau fragilă, vom fi tratați în consecință, astfel încît, de multe ori, în cursul vieții sîntem obligați să refacem, din proprie inițiativă, opera școlii. Atenția și efortul sînt condițiile succesului în viață. Precizia ideilor, coeziunea, logica, unitatea lor sînt de cele mai multe ori fatalitatea sau providența de care depind cariera, rangul nostru social, onoarea și viața noastră. Aceste considerații sînt de ajuns pentru a ne determina să ne precizăm ideile, cu ajutorul unui efort continuu și îndelungat, și să le facem sigure și coerente cu ajutorul repetiției. Deci aceste considerații

de ordin în întregime social și practic întăresc legătura dintre ideile noastre. Ele dețin secretul în ce privește acordul cu noi înșine ca și acordul cu ceilalți. Dar să remarcăm că acordul cu noi înșine este făcut și rezultă în mod spontan din acordul cu ceilalți. Coerența noastră logică, coeziunea dintre ideile noastre asociate sînt și în viață condițiile reușitei. Stabilitatea opiniei publice și felul de a acționa este însuși izvorul unității noastre mintale. Efortul pe care-l facem pentru a ne adapta și repetițiile cu ajutorul cărora ajungem la aceasta sînt adevăratul liant al stărilor noastre sufletești și determină unitatea conșiinței noastre.

Similaritatea ideilor noastre nu explică în nici un fel legătura dintre ele. După cum am mai spus, legătura lor reală le explică asemănarea. Numai dacă au fost multă vreme sau întotdeauna asociate, poate fi constatată asemănarea dintre ele. Pentru că au apărut întotdeauna împreună, două reprezentări oarecare sînt recunoscute ca similare și, apoi, dacă este adevărat că reprezentările sînt acelea care se asociază cel mai ușor aceasta nu este pentru că sînt toate asemănătoare, ci pentru că ele au fost mai des asociate și repetate. Astfel, dl Bergson explică ideile generale prin ideea genului[161]. Genul este un tot, un grup, care se prezintă întotdeauna într-o stare colectivă. Necesitățile practice au grupat întotdeauna obiectele utile de același gen. Asemănarea dintre ele este constantă, pentru că au fost deja grupate potrivit genului lor. Viața socială, prin necesitățile sale, apropie astfel obiectele de același gen și în același timp cu transmiterea ideilor generale ea ne oferă și mijlocul de a le aplica, furnizîndu-ne grupul de obiecte gata format pentru aceasta. Niciodată asemănarea n-ar putea ea singură să lege două reprezentări.

În rezumat, deci, legea contiguității este într-adevăr legea fundamentală a asocierii ideilor. Ideile se asociază pentru că, după cum spune James, obiectele lor sînt acelea care se asociază; sau ele se asociază pentru că, așa cum spune Höffding, formează ansambluri bine integrate și compacte, astfel încît unul din termeni amintește

[161] *Matière et mémoire*, p. 172—174.

seria întreagă. În fond, legea contiguității și legea totalizării nu sînt decît o singură lege; contiguitatea și totalitatea sînt aproape echivalente.

Cu toate acestea, dacă legea asocierii ideilor prin asemănare nu este fundamentală, nu e mai puțin adevărat că ea tinde să devină. Ea ajunge întotdeauna la contiguitate pe măsură ce se relizează progresul social; lucrurile se grupează în mod progresiv numai după genul lor, contiguitatea face posibilă perceperea similitudinii obiectelor, și atunci similitudinea face ca, într-un fel, contiguitatea să apară ca o formă de asociere inferioară. Astfel, odată cu progresul logic social asocierea prin similitudine o înlocuiește pe cea prin contiguitate. Este evident că factorii intermediari între contiguitate și asemănare sînt *repetiția* și *atenția*, care pun în lumină similitudinile. În ce fel se face această trecere de la contiguitate la asemănare? Această problemă nu ne va preocupa în acest capitol. Aici avem în vedere fenomenele psihice numai sub aspectul lor static, iar problema pe care am pus-o atinge aspectul progresiv, aspectul dinamic.

Pentru același motiv am neglijat să ne ocupăm de ceea ce face ca reprezentările să urmeze o ordine dată. Aceasta ar însemna să facem istoria dezvoltării spiritului omenesc, lucru care nu constituie nici el sarcina noastră.

Să spunem, pentru a recapitula, că atenția și repetiția, care explică, după părerea noastră, asocierea ideilor, sînt două elemente ce provin dintr-o serie întreagă de instituții sociale: familia, școala, atelierul, uzina, cazarma, statul etc. ...

Ideile și actele sînt așa cum ni le transmit aceste instituții sociale; concordanța sau opoziția dintre ele depinde de concordanța sau de opoziția dintre aceste instituții; cînd sînt concordante, cînd formează un sistem coerent, armonios, stabil, ideile noastre sînt concordante și în armonie. Ordinea socială exterioară explică singură ordinea ideilor noastre. Ordinea spiritului nu este inerentă spiritului. În acest sens gîndește dl Arréat cînd spune că „i se pare nefiresc ca spiritul omenesc să pună ordine într-o lume dezordonată. Spiritul n-ar fi construit

așa cum este, într-un univers diferit de al nostru“[162]. Unitatea și continuitatea acestui sistem de instituții, ce reprezintă, în fapt, unitatea și continuitatea socială, stau la baza unității, continuității stărilor noastre de conștiință. Continuitatea socială presupune și dictează permanența instituțiilor și este, după cum am văzut, însuși izvorul repetiției și atenției, pe care ele ni le impun, pentru ca să ne asimilăm ideile și ordinea lor logică. Continuitatea acestor instituții constituie ceea ce se numește *tradiție*. Și din moment ce asocierea ideilor decurge din aceasta, din moment ce *memoria* individuală este, în ceea ce are esențial, expresia sau rezultatul asocierii ideilor, urmează că memoria este o funcție psihică fundamentală, care nu numai că este comparabilă cu tradiția, ci derivă din ea în mod direct și indubitabil.

Coerența memoriei este într-adevăr rezultatul armoniei care domnește în sistemul de instituții al societății. Autoritatea acestei stări, a tradiției, este într-adevăr baza fundamentală *a priori* a memoriei, și ca urmare a unității conștiinței. Unii psihologi au remarcat acest lucru. Trebuie insistat asupra unor pasaje din Bain, cum este aceasta: „Conștiința este îngemănarea ideală a autorității publice ce se dezvoltă în spiritul individului și care lucrează în folosul acestuia“. În alt loc, același autor spune: „Am convingerea că această parte din noi înșine (conștiința) este mulată pe autoritatea exterioară, care e tipul său...; *conștiința este o imitație în noi înșine a guvernării din afara noastră*“[163]. Procesul potrivit căruia, după Bain, autoritatea exterioară trece în interior, și devine astfel ceea ce numim conștiință, este tocmai influența exercitată de societate asupra individului: „Căci numai din cauza disciplinei pe care orice societate o impune individului codul societății este imprimat de spiritul individual și dă naștere unei conștiințe care îi corespunde“[164]. Cele mai mari sisteme etice ale religiei, cu deosebire sistemul creștin, au transferat controlul și constrîngerea din exterior într-un control superior interior“[165].

---

[162] „*Revue philosophique*“, 1898, II, p. 419.
[163] *Émotions et volonté*, p. 275.
[164] *Ibidem*, p. 277.
[165] Schmoller, *op. cit.*, p. 47.

Este evident atunci că unitatea și continuitatea societății constituie tocmai ceea ce înțelesese Kant prin *conștiința generală*, din care derivă conștiința individuală empirică. *Apriorismul* și *transcendentalul* acestei conștiințe generale exprimă bine prioritatea unității sociale, anterioară conștiinței individuale. Necesitatea transcendentală și fixitatea ei exprimă bine autoritatea și continuitatea socială. Într-adevăr, *a priori* și transcendental, în terminologia kantiană, s-ar putea traduce în mod exact prin cuvîntul *social*. Societatea, cu instituțiile sale, poate, după cum se știe, să ne permită să percepem lumea exterioară în forme unitare ale gîndiri, prin categorii, concepte și principii generale. Limbajul și logica ne sînt impuse în mod absolut, căci dacă nu utilizăm aceleași cuvinte și aceleași forme logice ca cele întrebuințate în societate nu putem trăi în ea; ea ne va elimina și ne va izola ca pe niște alienați. Limbajul și logica, produse sociale, sînt deci absolut necesare. Ele sînt de asemenea *a priori*, căci ne sînt preexistente, iar, fiind sociale, ele sînt transcendentale pentru că sînt de origine superioară, depășind indivizii. Pe scurt, această conștiință transcendentală este autoritatea *despotului, monarhului*, este suveranitatea legii și a tradiției care, încet, dar progresiv, coboară în forul interior al indivizilor și se metamorfozează în ceea ce numim conștiință.

Atît timp cît monarhul rămîne o realitate exterioară, el constituie o dovadă a instabilității, a incoerenței ideilor noastre. De aici necesitatea ca o autoritate exerioară să intervină în actele noastre și să ne influențeze ideile, pentru a le face mai coerente, pentru a forma din exterior unitatea conștiinței noastre. Pe măsură ce actele și idile noastre devin unitare, existența monarhului, a suveranului nu își mai are rațiunea de a fi în exterior, deoarece monarhul — conștiința generală — a coborît în noi, s-a întrupat, datorită plasticității cerebrale, în noi înșine. De aceea materia se spiritualizează prin materializarea spiritului. Dacă statul, cum spune atît de bine dl Fournière, se interiorizează în creierul fiecărui cetățean, legile se vor răspîndi sub forma regulamentelor asocia-

țiilor și a conceptelor suveranității interiorizate de fiecare cetățean[166].

Se poate induce, în diferite societăți, gradul de formare a spiritului doar din existența sau din inexistența unui monarh propriu-zis, din întinderea autorității sale sau din autoritatea celor care îl înlocuiesc. Într-adevăr, formarea spiritului individual, unitar, coerent, face nu numai *inutilă*, dar și *imposibilă* existența autorității unui suveran exterior. La ora actuală, acesta nu este într-adevăr cazul nici uneia din societățile cunoscute. Mai întîi, instituțiile politice și sociale nu formează acest sistem coerent, ierarhic și armonic pe care l-am presupus mai sus. Astăzi familia este mai degrabă în contradicție cu școala, școala cu biserica, biserica cu statul; în același timp școala este în conflict cu cazarma, iar uzina neagă cazarma etc. . . . Urmează de aici că ideile pe care aceste diferite instituții le distribuie indivizilor se ciocnesc și se exclud, în loc să se confirme și să se concilieze. Și tot de aici provin rupturile în interiorul conștiințelor. Acestea sînt tot atîtea simptome că unitatea socială este departe de a fi ceea ce ar putea să devină în cele din urmă. Acestea sînt poate și consecințele crizei dezvoltării sociale, care face ca unitatea socială să se deplaseze mereu.

În lumea ideilor, aceste consecințe se traduc în mod necesar prin anarhie, care face ca legea contiguității și legea similitudinii să fie deopotrivă inconsistente. *Conștiința generală* nu a coborît încă în conștința empirică, sau poate că ea însăși nu s-a desăvîrșit în mod definitiv.

După cum am văzut, dezvoltarea socială conduce, mai întîi, pe de o parte, la extinderea diviziunii muncii și a diferențierii sociale, pe de altă parte, la unitatea sau la similitudinea socială. De aici două forme de solidaritate sau de socialitate: socialitatea organică, care se bazează pe *difernțierea* din ce în ce mai mare a sarcinilor, a situațiilor, a rolurilor sociale, și socialitatea mecanică, bazată pe *asemănarea* dintre indivizi. Aceste două forme de solidaritate se traduc în conștiință tocmai prin cele două legi principale ale vieții psihice: asocierea prin contigui-

[166] *L'idéalisme social*, Paris, Alcan, 1898, p. 290.

tate și asocierea prin asemănare. Cele două forme de asociere corespund astfel celor două forme ale unității conștiinței, unitatea formală și unitatea reală.

De acum încolo devine evident că formele fundamentale ale asocierii ideilor și conștiinței reproduc formele, tot fundamentale, ale societății sau ale solidarității sociale, și s-ar putea spune că asocierea ideilor, adică solidaritatea conținutului mintal, se identifică cu solidaritatea socială, deoarece derivă din aceasta sau, în alți termeni, cu formele societății.

Este evident că, în vremea noastră, nici diferențierea socială, solidaritatea organică, nici asimilarea socială (cu solidaritatea mecanică ce decurge din ea) nu s-au desăvîrșit, și la rîndul lor asocierea ideilor și memoria, care este rezultatul ei, reproduc în mod fidel această stare de lucruri provizorie. Deci dezvoltarea continuă a societății explică cum legile asocierii sînt începuturi sau simple veleități de legi. Cel puțin deocamdată, realitatea este că, deși psihologia și sociologia reprezintă contribuții științifice, ele nu sînt științe în sensul propriu al cuvîntului.

Capitolul IV

ABSTRACTIZAREA ȘI VOINȚA

Să examinăm acum conștiința sub aspectul său mai degrabă dinamic, progresiv și prin urmare creator. Am văzut, în capitolul precedent, că evoluția efectivă a conștiinței constă în trecerea de la asocierea ideilor prin contiguitate la o asociere prin asemănare sau, cu alte cuvinte, în progresul eului real față de eul formal, ceea ce înseamnă că adevăratul progres al conștiinței constă în preponderența elementelor similare asupra elementelor diferite în conținutul eului. Este evident că simpla creștere a conținutului conștiinței, adică unitatea ei formală, constituie întotdeauna un progres, însă acesta nu este un progres sigur și dobîndit definitiv, deoarece „forma se sparge atunci cînd conținutul prezintă opoziții prea mari“.

în consecință, adevăratul progres al conștiinței va consta nu numai în creșterea conținutului său, dar și într-un proces de asimilare a elementelor care formează eul. De unde trebuie să rezulte o extensie a asemănării în dauna diferenței psihice. Or, acest proces psihic constituie ceea ce se numește în psihologie abstracția și generalizarea.

Însă, paralel cu această evoluție psihică, am mai observat o evoluție socială foarte bine sesizată și clar expusă de dl Bouglé. Societățile cresc progresiv în volum și în densitate, ceea ce produce o extensie progresivă și paralelă a omogenității și a eterogenității lor. Acest capitol este destinat să arate ce relații există între aceste două evoluții paralele și similare: una fizică și cealaltă socială.

Dar să amintim mai întîi în ce constă procesul eterogenității sociale. Diferențierea socială este în mod necesar juridică, morală, religioasă, economică, artistică etc. ... Ea rezultă din simplul fapt că integrarea, violentă sau pașnică, „deschide", la un moment dat, o serie întreagă de societăți mai înainte ermetic închise în ele însele și le face să interacționeze. Aproape întotdeauna aceste societăți se transformă într-o societate generalizată; fiecare societate particulară își pune în circulație, pentru uzul tuturor, patrimoniul juridic, religios, economic; modalitățile de a acționa, de a gîndi, de a crede, obiceiurile juridice, religioase, practicile de tot felul ale fiecărei societăți devin, de acum înainte, patrimoniul comun al societății care rezultă din ele.

În felul acesta, după cum se vede, conținutul societății integrate a sporit considerabil. Varietatea și eterogenitatea modalităților de a acționa și de a gîndi, complexitatea practicilor religioase și juridice a crescut; în fiecare societate particulară tradițiilor proprii li se adaugă influențe ale celorlalte societăți altă dată închise, iar acum deschise tuturor, deoarece barierele au căzut. Astfel, va apărea un curent general eterogen, contradictoriu, slab, prin urmare instabil, al modalităților de activitate, de opinii, de reguli de conduită, aspirînd fără încetare la echilibru, adică la omogenitate și la o armonie superioară. Necesitatea acestei armonii se accentuează în mod deosebit atunci cînd sub hegemonia unei societăți integrate încep să se manifeste încercări de centralizare; lupta, discordanța între diferitele moduri de activitate, de conduită

și de gîndire se dezvoltă pînă începe să elimine forțele contradictorii.

Dacă ne întoarcem la indivizii care compun societatea astfel integrată, nu este greu de presupus că evenimentul social petrecut a avut un răsunet profund asupra conștiinței lor. De fapt, diferențierea, complexitatea eterogenă a societății se referă efectiv la indivizi și cu deosebire la conștiința lor. Diferențierea socială se traduce într-o complexitate și într-o eterogenitate psihică. Contradicțiile, discordanțele elementelor eterogene care au proveniențe diferite își dau întîlnire în conștiința individuală. Ele se instalează acolo, provoacă rupturi și lupte penibile de conștiință, care însoțesc deliberarea, alegerea, actul liberei voințe. Războiul ce-l poartă între ele diferitele modalități de a vedea și de a se comporta se „interiorizează", transformîndu-se în complexitatea vieții psihice. Astfel eul nu este numai ecoul armoniilor, dar mai ales acela al discordanțelor sociale. Divergențele, luptele sociale, devin, prin intermediul unui proces de interiorizare forțată, lupte și deliberări interne, proprii oamenilor care gîndesc.

Rezultatul acestei diferențieri și al acestei eterogenități sociale, interiorizate, este creșterea considerabilă a sferei eului; din cauza acestei creșteri, unitatea formală a conștiinței suferă o oarecare „dilatare", care devine chiar stînjenitoare. Divergența și complexitatea prea mare a elementelor au același efect în eul indivizilor ca și în societate. Ele necesită un sistem de canalizare, o centralizare care să armonizeze divergențele prin intermediul unui proces reductor sau conductor. Unitatea formală a eului, mai întîi „dilatată", se „contractă" apoi prin excluderea divergențelor logice. De aici rezultă procesul psihic al abstracției, care, în fond, constă în asocierea ideilor prin asemănare, alături de asocierea lor prin contiguitate.

Unificarea socială necesită, prin ea însăși, un surplus de diferențiere. Cum se realizează acest proces de unificare a formelor pe care le ia viața socială, unificarea economică, politico-juridică și intelectuală?

I

Unificarea economică. Prin integrarea socială, modalități de acțiune culturală, de fabricare a instrumentelor, a utilajelor, a mașinilor etc. ... care erau „secrete" ajung să se răspîndească în societăți, realizîndu-se o eterogenitate necunoscută mai înainte. Acest proces are loc, în mod necesar, cu prilejul trecerii de la economia familială la economia orășenească (de la *Hauswirtschaft* la *Stadtwirtschaft)* și a acestora la economia națională (de la *Stadtwirtschaft* la *Volkswirtschaft)*[167].

În plus, procedeele și mașinile sau instrumentele deja existente, reunite cu unele noi în mîinile aceluiași om, pot conduce la combinații originale, numeroase și multiple, ce complică mai mult tehnica industrială sau agricolă. Astfel, complexitatea tehnicii, determinată direct de integrarea socială, se amplifică printr-un proces de diferențiere originală, pe care dl Tarde îl numește *progres prin acumulare*.

Însă, chiar în măsura în care această acumulare și această complicație extremă a tehnicii se realizează, o mișcare în sens contrar nu întîrzie să se facă simțită. Procesul de acumulare este urmat de unul de uniformizare, care începe să restrîngă eterogenitatea, să condenseze efervescența procedeelor tehnice. Procedeele, mașinile sau instrumentele eterogene se împart în trei: cele contradictorii și incompatibile; contradictorii dar compatibile, adică substituibile; diferite, care nu se contrazic. Întîlnirea acestor procedee sau instrumente are efecte diferite, după cum sînt contradictorii, compatibile sau incompatibile sau numai diferite.

Dacă două procedee sînt contradictorii și incompatibile, ele se elimină, impunîndu-se cel mai puțin costisitor. Așa, de exemplu, lumînarea de seu a fost eliminată de lampa cu petrol, într-un interval de 10 ani. La fel s-au petrecut lucrurile cu fabricarea zahărului din trestie și din sfeclă. La sfîrșitul evului mediu, armele traditio-

---

[167] K. Bücher, *Grundgriss der allgemeine Volkswirtschaft*, p. 112.

nale intră în concurență cu armele de foc, primele fiind repede scoase din uz.

Dacă procedeele sau mașinile sînt contradictorii, însă compatibile, sau doar diferite, însă conciliabile, confirmîndu-se reciproc, rezultatul este cu totul altul. Procesul de eliminare se transformă într-un proces de substituire[168], de unde rezultă și o substituire de muncă[169]. Navigația cu pînze este înlocuită de navigația cu aburi atunci cînd forța aburului a înlocuit pe aceea a vîntului. Să luăm acum un exemplu în care procedeele se conciliază și se confirmă: „datorită inventării mașinii cu abur, s-a combinat ideea antică a pistonului cu aceea a forței vaporilor de apă, tot atît de veche, iar pistoanele au început să funcționeze pe baza vaporizării apei prin căldură, și invers. Folosirea mașinii cu abur ca mijloc de locomoție s-a făcut prin adaptarea străvechii invenții a roților și a carelor la invenția mai recentă, mașina cu abur. Din acest moment s-au fabricat mult mai multe vehicule, pentru că mașinile cu abur le ofereau un nou debușeu ... Să adăugăm faptul că locomotiva cu abur n-ar fi avut aceeași eficiență fără șina de fier sau de oțel. A trebuit deci ca pe vechea invenție să se grefeze una nouă, deși ideea șinei era de mult cunoscută și exploatată în circulația vagonetelor. Folosirea șinei de fier a dezvoltat, după cum se știe, în mod deosebit producția“[170]. Este important să știm în ce mod procedeele contradictorii compatibile, sau numai diferite, ajung să se combine și să se substituie. Fără îndoială, cu ajutorul a ceea ce se numește *Invenția*.

Pentru a cunoaște ce se petrece în profunzimea procesului de unificare a ideilor, trebuie să examinăm mai în amănunt actul însuși al invenției. În ce constă el? Fără îndoială că, înainte de toate, este vorba de un act de *adaptare* a două procedee unul la celălalt, atunci cînd ele se neagă reciproc, fiind inconciliabile, sau cînd diferă unul de celălalt, confirmîndu-se însă. Dar adaptarea este întotdeauna un act de voință, care constă în a alege mijloacele cele mai potrivite pentru a acționa în scopul urmărit. „Cînd două invenții se contopesc, spune dl Tar-

---

[168] Tarde, *Les lois de l'imitation*, p. 163.
[169] K. Bücher, *op. cit.*, p. 135.
[170] *Logique sociale*, p. 379—381.

de, aceasta înseamnă că s-a născut o nouă invenție"; „una servește drept mijloc celeilalte, care este scop..., sau amîndouă reprezintă mijloace pentru un același scop"[171]. Invenția este deci un act de alegere deliberată și, ca urmare, ea este o ipoteză care trebuie să satisfacă condiții foarte precise. Dacă două sau mai multe procedee sînt compatibile, trebuie să se aleagă între elementele lor compatibile și combinabile și acelea care se exclud. Combinarea elementelor compatibile reprezintă o formulă-ipoteză ce trebuie verificată practic.

Această activitate intelectuală de deliberare și alegere necesită un efort de excepție, care constă în atenție susținută și concentrată asupra componentelor celor două utilaje, asupra proprietăților reale ale procedeelor. Efortul de atenție ce se depune este adevăratul fond al invenției; combinarea elementelor, sinteza lor unificatoare urmează în mod necesar.

Dl Tarde vede și el în „efortul general" dirijat către scop, în „atenție", întreg secretul intim al invenției; pe măsură ce societățile progresează și invențiile se multiplică, actul invenției nu mai este o operă inconștientă și întîmplătoare, ci una gîndită, conștientă. „Realizarea unei opere sociale oarecare, simplă sau compusă, nu este decît un act de conștiință, de cele mai multe ori chiar de gîndire și de efort"[172].

Cînd s-au despărțit elementele susceptibile de a fi combinate, începe actul cu adevărat esențial al invenției, care preia și concentrează aceste elemente într-un „sistem armonic, logic și stabil"[173]. Această armonizare se face, spune dl Tarde, „printr-o asociere a spiritului critic, eliminator, epurator cu geniul sintetic, acumulator, fortifiant". Și așa este, pentru că, în general, „orice descoperire este o sistematizare a descoperirilor anterioare"[174]. Trebuie să observăm că numai necesități cu totul practice conduc la această sinteză armonică. Fiindcă diferitele arte și industrii dezvoltă nevoi greu de conciliat, curente de activitate în opoziție unele cu altele, ce se întîlnesc în

[171] *Les lois de l'imitation*, p. 174.
[172] *La logique sociale*, p. 186—187.
[173] *Ibidem*, p 201.
[174] *Ibidem*, p. 192, 193.

mod necesar în mintea oamenilor. Aici aceste industrii sau arte se luptă între ele ca și în exterior și se elimină sau se sintetizează, după natura lor. Combinîndu-se, ele se identifică în fasciculele de idei sistematice, și ca urmare ierarhice, ceea ce constituie actul invenției. Dezavantajele pe care diversele procedee le prezintă, în exterior, în viața practică, sînt acelea care determină combinarea și corectarea lor reciprocă prin actul sintezei, care elimină elementele caduce și condensează elementele avantajoase. Este de asemenea un fapt cu totul străin de meritele inventatorului întîlnirea mai multor procedee înrudite, dar imperfecte, „căci, în definitiv, nu este decît o încrucișare fericită de imitații diferite într-un creier ..., constînd în stabilirea unei legături de la mijloc la scop între două invenții anterioare ..., care circulau independent în mintea oamenilor“[175].

Integrarea socială a determinat această întîlnire. În consecință, toate condițiile invenției sînt sociale. Pentru acest motiv, dl Tarde consideră invenția ca un produs al logicii și al teleologiei sociale, nu individuale. El arată, într-adevăr, că „tendința procedeelor diferite și opuse de a se elimina pentru a da naștere unei invenții este cu atît mai mare cu cît poporul este mai socializat și mai civilizat și „cu cît gradul de animație al vieții sociale este mai înalt“[176]. De asemenea, „niciodată, spune el, geniul inventiv n-a strălucit atît de mult în Europa noastră și în secolul nostru și niciodată nu s-a văzut o tendință atît de generală către centralizările puternice“[177].

În definitiv, deci, invenția este un act de voință, prin care spiritul, sub impulsul necesităților practice, sesizează un mare număr de procedee contradictorii sau diferite, care se întîlnesc în cadrul societății, concentrează elementele componente acestor procedee, desparte părțile avantajoase de cele dezavantajoase și le sintetizează pe primele, adaptîndu-le unele altora într-un tot care constituie rezultatul original al invenției.

Să observăm mai întîi că invenția este un act de voință, un efort de atenție concentrat și susținut, constituind,

---

[175] *Ibidem*, p. 379.
[176] *Les lois de l'imitation*, p. 163.
[177] *Logique sociale*, p. 163.

în același timp, esența procesului de abstractizare. Căci ea este tocmai activitatea psihică care disociază, desparte și elimină, pentru a sintetiza și a condensa, asimilînd ceea ce este compatibil, conciliabil. Prin consecințele sale sociale, invenția este și un fapt social din cele mai importante. Fiind rezultatul unei condensări, al unei multiplicități și realizîndu-se în cadrul unei societăți extinse, unificate, invenția tinde în mod necesar să se răspîndească în toată societatea.

Acest nou procedeu constituie un monopol sigur, căci procedeele inferioare, din combinația cărora el a rezultat, nu-i pot face o concurență eficace. Locul diferitelor procedee anterioare este luat de acesta și astfel el se întinde, se generalizează în toată societatea, pe care o uniformizează.

Prima consecință a acestui fenomen este o omogenizare economică a condițiilor de producere a unui anumit obiect. Acest proces de omogenizare este numit de dl Tarde „propagarea imitativă“, care, după părerea sa, se răspîndește în proporție geometrică.

În plus, chiar din cauza unificării societății și a progresului tehnicii, determinat de înseși aceste invenții, apare marea industrie. Ea are ca rezultat împingerea pînă la limită a omogenității producției, în cadrul unei anumite societăți și chiar în societățile vecine. În afară de aceasta, ea centralizează producția omogenă și creează o legătură de solidaritate strînsă între diferitele ramuri de producție care colaborează la formarea unor sisteme de activitate industrială așa cum le vedem în zilele noastre. În plus, în economia internă a fiecărei mari ramuri industriale, progresul tehnicii este condiționat și condiționează o diviziune a sarcinilor, a muncii, de unde rezultă o diferențiere însemnată, dar și o solidaritate indisolubilă a părților.

În consecință, unificarea economică, tehnică, adăugîndu-se la integrarea socială, are ca efect creșterea omogenității produselor și, ca urmare, uniformizarea gusturilor, a dorințelor, deci omogenitatea socială. Din pricina concentrării și centralizării producției, în interiorul fiecărei ramuri, ca și între diversele ramuri înrudite, se produce un fel de diviziune a producției în grupări, și avem astfel forme bine delimitate și distincte.

Astfel, concentrarea conduce la diferențierea producției, delimitîndu-se domenii corespunzătoare unor interese care sînt în concordanță și se subordonează unele celorlalte sau care sînt în opoziție și se neagă. În orice caz, omogenitatea și diferențierea economică conduc la omogenitate și la diferențiere socială.

Rezultatul este gruparea lucrurilor lumii exterioare, după asemănarea lor, după genuri, cel puțin în ceea ce privește activitatea economică. Astfel, aproape toate genurile de plante și speciile de animale, chiar diferite la origine, au fost folosite de către om, care a făcut din ele turme, colectivități. Toate produsele manufacturii, mai ales ale producției lărgite, nu se mai prezintă separat, individual, ci în cantități considerabile. Astfel, genul se definește în mod progresiv și, prin aceasta, de asemenea, procesul de abstractizare.

Lucrurile fiind din ce în ce mai mult grupate după asemănarea lor, din moment ce au o origine comună, urmează că unificarea tehnică, prin acumulare și substituire, realizează această condiție socială ce determină progresul asocierii ideilor prin asemănare. Reprezentările lucrurilor similare se asociază din ce în ce mai strîns nu pentru că sînt similare, ci pentru că obiectele lor sînt întotdeauna împreună, contigue. Sau, ceea ce înseamnă același lucru, unificarea economică determină extensia unității reale a eului în detrimentul unității formale. Să observăm însă că asocierea prin asemănare, ca și cea prin contiguitate, devine din ce în ce mai sigură. Unitatea diferitelor forme de activitate industrială fiind din ce în ce mai strînsă, reprezentările contigue pe care le determină în conștiințe reproduc în mod tot atît de necesar această unitate. Astfel, unitatea formală a eului se realizează în același timp cu unitatea sa reală, cu alte cuvinte, asocierea prin asemănare se definește și se extinde, în timp ce coeziunea percepțiilor contigue devine mai puternică și mai sigură. Ceea ce înseamnă că progresul social, mai ales sub forma sa economică și tehnică, determină evoluția fenomenelor psihice.

Iar dacă examinăm mai îndeaproape coincidența pe care tocmai am relevat-o între actul esențial al invenției și fenomenul psihic al discriminării și al abstractizării, vedem că aceste două procese aparent eterogene aproape

că se identifică. Într-adevăr, ipoteza practică a invenției rezultă din sinteza mai multor procedee, printr-un dublu act de eliminare a elementelor incompatibile și de condensare și armonizare a elementelor compatibile. Pînă aici fenomenul invenției este asemănător cu procesul de abstractizare, și paralelismul continuă. Actul abstractizării, care disociază și separă elementele similare, subliniindu-le, nu consideră diferențele individuale, generalizînd partea abstractă similară. Invenția practică nu numai că face abstracție de diferențele individuale, ci le face să dispară realmente, deoarece elimină mai întîi toate elementele opuse; apoi toate elementele diferite însă conciliabile care fac parte din sinteză.

Produsele manufacturate, mai ales acelea de serie, se fac remarcate tocmai prin perfecta lor asemănare formală, ca și calitativă; ele se răspîndesc și se generalizează în cadrul societății. Dacă natura nu dă naștere la două fire de iarbă identice, manufactura, industria nu produc decît lucruri identice și care se pot suprapune. Rezultă cu claritate că unificarea economică este idealul, tipul însuși al unificării psihice, care se exprimă prin abstractizare. Cele patru momente ale abstractizării, discriminarea, eliminarea diferitului, sinteza similarului, generalizarea, se regăsesc în actul invenției, care constituie progresul unificării economice. Așa cum se spune în psihologie că abstractizarea și generalizarea sînt două aspecte ale procesului psihic, dl Tarde consideră că „invenția și imitația reprezintă actul social elementar“[178]. Or, abstractizarea este identică cu invenția, iar generalizarea constituie propagarea și triumful acestei invenții.

II

Unificarea politică și juridică. Să vedem acum dacă rezultatele procesului de unificare economică sînt confirmate de unificarea politică și juridică.

În general, procesul de unificare, care urmează diferențierea regulilor de conduită și a regulilor juridice, nu se îndepărtează mult de unificarea economică. Într-ade-

[178] *Les lois de l'imitation*, p. 157.

văr, cînd integrarea mai multor societăţi într-una singură pune în circulaţie, în cadrul acestei societăţi, o multiplicitate de reguli morale şi juridice, care se contrazic sau sînt numai diferite, mişcarea de unificare, de reducere, nu se lasă aşteptată. Condiţia socială cea mai favorabilă acestei mişcări de concentrare este o societate puternic centralizată, lăsată la dispoziţia unui monarh atotputernic. Această condiţie s-a realizat de mai multe ori în istorie. N-avem decît să amintim cazurile cele mai recente: codificarea legilor sub Napoleon şi unificarea legislativă şi administrativă sub Wilhelm şi Bismarck în Germania. Înaintea acestei mişcări de unificare, legislaţia ţării este, în fond, „o justiţie acumulată" capitalizată. Dreptul este aici, după această epocă, destul de uniform şi de stabil.

Adesea se face deosebire între epoca dreptului şi a moralei filozofice şi cea a dreptului şi a moralei obişnuite, naturale. Procesul reductor este în fond acelaşi; numai că într-un caz el este mult mai lent, imperceptibil; în celălalt, el este brusc, vizibil, pentru că este concertat şi realizat într-un interval de timp determinat. Este evident că unificarea juridică, raţională, dacă începe cu un monarh care creează un stat centralizat, se continuă în mod necesar ca atare atît timp cît societatea rămîne centralizată. Probabil că în epoca de creaţie şi de unificare juridică naturală procesul reductor se îndeplineşte într-un fel foarte analog cu unificarea economică. Regulile juridice se acumulează mai întîi ca urmare a integrării sociale, iar mişcarea de acumulare provoacă în mod necesar o mişcare de invenţie, şi ca urmare de abstractizare, adică de substituţie. O serie de reguli analoage se condensează într-una singură, care se substituie seriei.

Procesul de unificare juridică, explicită, raţională, se îndeplineşte conform unui mecanism foarte cunoscut, pentru că este foarte evident. Acest progres se desfăşoară în mai multe etape în ţările cu regim reprezentativ, dar prima etapă, aceea a puterii legislative, este cea principală. În această etapă funcţionează mecanismul legislaţiei prin reprezentanţi, pe care trebuie să-l cercetăm pentru a degaja din el sensul procesului de unificare juridică. Într-adevăr, analizîndu-l atent, regimul reprezentativ este un fel de alambic care distilează tot sau aproape tot ce reprezintă un acord sau o similitudine în aspiraţiile şi opi-

niile membrilor societății și le formulează în legi. Cum funcționează acest mecanism? Cum se realizează puterea legislativă?

Adunările legislative se compun din reprezentanți ai poporului. Ei au primit mandat de la alegătorii lor să aducă la cunoștința generală aspirațiile și nevoile tuturor. Prin intermediul sufragiului, în epoca electorală se decide asupra reprezentantului. Acesta este mecanismul electoral, elementul central al regimului reprezentativ. Practica electorală, cum bine se știe, constă din aceea că mai multe grupări, constituite în prealabil, prezintă fiecare un candidat. Semnificația grupărilor este acordul, adică uniformitatea de opinie stabilite între un număr oarecare de cetățeni. Este evident că acest prim acord este deja rezultatul unei elaborări sociale, al unor concesii reciproce și unor compromisuri. Toți cetățenii care au dreptul de a fi aleși se lipsesc de acest drept, fac abstracție de el și îl cedează candidatului lor. La rîndul său, acesta trebuie să le adopte vederile și aspirațiile și mai ales să concilieze și să armonizeze pe cele ale celorlalți cu acestea. Cetățeanul care știe să îndeplinească aceste condiții este numit candidat. Or, aceste condiții sînt tocmai cele pe care trebuie să le îndeplinească, după cum am văzut, o ipoteză, pentru ca să poată realiza o invenție.

Fiecare grupare electorală elaborează astfel, prin concesii și compromisuri, prin eliminări și concilieri, sau prin armonizare reciprocă, o ipoteză care va fi verificată în ziua votării. După ce această ipoteză a fost fixată, candidatura fiind hotărîtă, începe activitatea de generalizare. Grupările fac propagandă în jurul candidatului lor. În ziua votării, diferitele ipoteze sînt puse la încercare, iar rezultatul votului nu face decît să arate, cel puțin teoretic, care dintre ipotezele prezentate a îndeplinit mai complet condițiile unei invenții viabile, și mai ales care este gruparea cea mai importantă și care a făcut cei mai mulți adepți. Principiul suveranității poporului ar cere ca voturile să fie acordate toate unuia din candidați, astfel ca generalizarea ipotezei să fie completă; or, cum nu se poate niciodată ajunge la adeziunea tuturor, ne mulțumim, în fapt, cu soluția cea mai puțin rea, reducînd unanimitatea la o simplă majoritate.

Nu se ține seama „dacă această majoritate este mică sau mare; și, chiar dacă ar fi de un singur vot, i se acordă același avantaj ca atunci cînd nu i-ar lipsi decît un vot ca să constituie unanimitatea“[179]. Astfel, candidatul care a obținut acest fel de majoritate este proclamat ales, ca și cînd ar fi reunit voturile unanimității. Ceilalți candidați-ipoteză sînt eliminați, iar proclamarea candidatului majorității constituie, prin aceasta, un act de generalizare completă, însă forțată de data aceasta, deoarece ea nu ar fi fost posibilă de bună voie.

Avem un al doilea grad de generalizare, în care ipoteza se verifică și se extinde pînă la unanimitate, deși forțată. Deci, în fapt, o foarte mică grupare este aceea care, elaborînd abstracția și formarea unei noi sinteze, realizează această ipoteză socială sub forma unei candidaturi și întreprinde munca de generalizare. Propaganda în jurul candidaturii fixate, și care o face să cîștige partizani, se continuă chiar în mecanismul votului și se termină în principiul majorității. Într-adevăr, principiul majorității este instrumentul decisiv al generalizării sociale. În acest fel deci se realizează, în practica lucrurilor înseși, un proces psihologic și logic de abstractizare și de generalizare.

Această logică externă, această abstractizare și această generalizare practice și cu totul exterioare nu sînt de neînțeles. „Este remarcabil, spune Renouvier, că abstractizarea și generalizarea, care sînt condiții necesare pentru construirea unei științe, oricare ar fi ea, sînt în plus condiții speciale pentru a face posibilă morala, și aceasta chiar în practică“[180]. Sigwart a arătat că voința, în funcționarea ei, urmează un drum paralel, analog cu acela al gîndirii“[181]. Metodele pe care le urmează voința în activitatea sa etică sînt aceleași ca metodele gîndirii și prezintă, de asemenea, aceleași defecte[182].

Procesul de unificare se continuă absolut la fel. În Cameră, un proiect de lege sau numirea miniștrilor care execută legile se îndeplinesc după același mecanism al

---

179 Boutmy, *Annales des sciences politiques*, 1904 (15 martie), p. 159.

180 *La science et la morale*, Paris, 1869, vol. I, p. 99—100.

181 *Die Logik*, vol. II, p. 723.

182 *Ibidem*, p. 724.

majorității, consecințele imediate, directe sau indirecte, sînt mai întîi crearea unei adevărate ierarhii sociale, cu mai multe etape, și ca urmare coordonarea forțată a funcțiilor sociale, apoi extinderea similitudinii sociale. Într-adevăr, legile obținute prin mecanismul majorității sînt impuse minorității. Partizanii diferitelor minorități, care, reunite, fac mai mult decît majoritatea relativă, sînt obligați să-și regleze actele și aspirațiile în acord cu legile care au triumfat împotriva voinței lor. Prin urmare, de voie sau de nevoie, regimul reprezentativ este un instrument de egalizare, de nivelare, de uniformizare, ceea ce corespunde procesului de generalizare.

Textele de legi sînt apoi reluate de jurisconsulți, de filozofi și sînt supuse unei elaborări ulterioare, care extrage din ele principiile de dreptate absolută, ideală, numite principii de egalitate completă.

Jurisconsulții și filozofii nu fac deci decît să ducă, din punct de vedere teoretic, pînă la capăt procesul de uniformizare, care este, în același timp, efectiv realizat în regimul reprezentativ organizat de votul universal și de principiul majorităților. În fapt, munca de abstractizare filozofică se îmbină cu elaborarea sufragiului universal și se propune acesteia ca ideal de realizat. Și astfel procesul de abstractizare sau de judecată conduce la concepția și la realizarea justiției absolute, care, în fond, nu înseamnă decît egalitatea politică ideală. Deci unificarea juridică și politică ajunge la aceleași rezultate ca unificarea economică.

Dar, în fond, atunci cînd gruparea își elaborează candidatura, întotdeauna efortul unei personalități hotărîte, voluntare, este acela care creează gruparea și, prin diferite procedee, găsește mijlocul de a i se impune. Printr-o mare atenție și printr-un efort susținut, ajunge să obțină adeziunea grupării, să-i concilieze și să-i armonizeze preferințele și s-o împingă a face propagandă. Apoi, pînă în ziua alegerii candidatul trebuie să facă dovada unei atenții puternice, unei voințe energice, efort susținut, căci numai acestea sînt condițiile reușitei. Dacă, odată ajuns în adunarea legislativă, el continuă să facă dovada aceleiași voințe energice, aceleiași atenții față de probleme și față de oameni, efortului concentrat și susținut, poate, desigur, să-și creeze chiar acolo o grupare, să sintetizeze

o stare de lucruri și să ajungă astfel pe banca ministerială, deschizîndu-și posibilitatea de a acționa, prin participare, la puterea executivă. În această nouă situație, el poate să sintetizeze starea afacerilor publice în formule precise pe care le impune grupării sale, adunării legislative și, prin aceasta, țării însăși. Punctul cu adevărat central în acest proces de unificare politică și juridică este deci atenția susținută, voința energică ce disociază, analizează, elimină, accentuează, sintetizează și se străduiește să pună în practică, să realizeze.

Astfel, sancțiunea imediată a acestor eforturi este puterea asupra realității, asupra lucrurilor și autoritatea omului politic asupra celorlalți. Recompensa acestei atenții și acestor eforturi va fi satisfacția puterii, considerația care i se arată, într-un cuvînt, prestigiul. Este aici un *do ut des;* ceea ce se cheltuiește într-o parte sub formă de energie, de atenție se cîștigă în putere și în autoritate asupra transformării oamenilor și lucrurilor, în înalta considerație. Astfel încît, în cele din urmă, prestigiul omului politic devine independent de eforturi. Voința personalității se realizează numai în virtutea acestui prestigiu și a acestei autorități dobîndite.

O putere analoagă asupra lucrurilor, ca și asupra oamenilor, este de asemenea dobîndită de autorul unei invenții practice, de îndată ce are o sferă de aplicare mai însemnată. Și am văzut că și aici punctul central al invenției este aceeași concentrare a atenției, a reflecției, aceeași voință energică care analizează, elimină și sintetizează.

Proiectele de legi, formulate și impuse de către marele om politic, sau invenția practică diseminată a unui mare tehnician sînt izvoare de similitudine socială și ca urmare de legi sociale, chiar dacă sînt provizorii. Inventatorii mașinii cu abur sînt inițiatorii regimului economic actual, ai legilor economice, la fel cum marii oameni politici ca Richelieu, Bismarck sînt inițiatorii societăților centralizate și, ca urmare, ai regimului social și ai legilor care îl conduc.

Prin urmare, izvorul legilor sociale de orice fel, al oricărui determinism social este fără îndoială acest efort,

acest „*Sprungfeder*"[183] al voinței, această atenție concentrată, sintetică ce reduce diferențele, realizînd combinații noi, originale, dar care se generalizează pe urmă. Dl Tarde intuiește foarte bine importanța capitală a actului invenției, atunci cînd face din el sursa legilor, principiul creator al seriilor de similitudini care constituie materia legilor[184].

Legile sociale, ca operă a invenției creatoare, sînt deci rezultatul efortului, al voinței indivizilor, în același timp, al unui proces de abstractizare și de generalizare socială, la care se ajunge prin unificarea socială, sub cele două forme, economică și politică. Deci, legile sociale nu se descoperă; ele se creează prin eforturi de voință și, ca urmare, substanța determinismului social este reprezentată de aceste eforturi raționale ale indivizilor. Iar dacă este așa, chiar în faza mai puțin avansată a societății, *a fortiori*, atunci cînd societățile ating un progres conștient, din ce în ce mai ridicat.

Din ceea ce s-a spus pînă acum ar rezulta că materia umană din care este alcătuită societatea devine cu atît mai suplă cu cît societățile sînt mai integrate. Pe de altă parte, o diferențiere socială excesivă duce la opinii și reguli de conduită contradictorii, care trebuie conciliate. Înseși aceste contradicții, suferința, mizeria și anarhia pe care o dezlănțuie ele dau forța voinței individului. Și cum această voință, care este deja puternică, trebuie să acționeze asupra unor forțe umane mai slabe, ea devine și mai puternică. Aici se află misterul care face ca voința individului să se identifice cu determinismul social; cu cît societățile sînt mai avansate, cu atît determinismul lor devine mai voluntar și intențional. Teza sociologiei naturaliste și pozitiviste care neagă eficacitatea voinței indivizilor este falsă în măsura în care se raportează la societăți avansate; ea nu se verifică decît în societățile animale sau în cele omenești primitive, care formează mai degrabă obiectul cercetărilor biologice decît sociologice.

---

[183] Dilthey, *op. cit.*, p. 65—67.
[184] Baldwin, *Interprétations sociales*. „Individul este acela care creează formele de legislație, tipare în care sînt aruncate după aceea materialele brute ale oricărei reforme populare. Invențiile de geniu sînt sîmburele obișnuinței", passim.

Psihologii și moraliștii au văzut foarte bine sursa creatoare de legi care există în acești indivizi. „Una din sursele cele mai bine cunoscute ale legilor morale, spune Bain, este dictatura unui profet religios ca Mahomed. Cîștigînd, printr-un mijloc sau altul, o mare influență asupra unei comunități, un astfel de om este capabil să prescrie practici care vor dirija actele, conștiințele generației sale și ale celor următoare". Autorul adaugă, pentru mai multă precizie: „Legile societății existente sînt date de cineva care a fost învestit la vremea sa cu o autoritate legislativă morală"[185].

Atenția susținută, voința, nu sînt numai condiția sau substanța intimă a procesului de abstractizare socială exterioară, ci și a aceluia de abstractizare psihică propriu-zisă. „Interesul și atenția, spune Höffding, intervin cu eficacitate în formarea ideilor individuale și generale, ca și în asociație". „Nu avem idei generale decît numai în sensul... că sîntem capabili de a ne concentra atenția asupra anumitor părți sau proprietăți determinate"[186].

Mai mult, nu numai că atenția și voința sînt condițiile procesului psihic al abstractizării, ci și fondul însuși al unității conștiinței care se realizează în acest proces se identifică cu voința; căci Höffding ne asigură că *„persistența conștiinței înseși se datorează unui act de voință"*[187]. Și aceasta pentru că „atenția voluntară este aceea care adună toată energia în jurul unei reprezentări unice luată ca centru de asociere"[188]. De asemenea, activitatea voluntară este aceea care contribuie la conservarea asocierii reprezentărilor noastre.

Într-un cuvînt, după Höffding, *„voința nu începe într-un punct anumit, ci acționează, dimpotrivă, de la începutul vieții conștiente, în orice asociere de idei și în orice emoție"*[189]. Pentru Bain, „savantul, omul care manipulează afaceri complicate, cel care lucrează cu capul, are nevoie să facă eforturi de atenție de ordin mai ridicat; la el elementul volițional și elementul intelectual se con-

---

185 *Émotions et volonté*, p. 273.
186 Höffding, *op. cit.*, p. 222—223.
187 *Op. cit.*, p. 412.
188 *Ibidem*, p. 414.
189 *Ibidem*.

fundă". „În procesul intelectual numit asociere constructivă găsim doar un fapt adițional; exercițiul voinței puse în mișcare de un scop ce trebuie atins", spune același autor[190]. „Mișcările voluntare, spune Wundt, sînt singurele care posedă întotdeauna caracterul netăgăduit de manifestări ale vieții psihice"[191].

Însă voința este în același timp dependentă de viața socială care o determină. Finalitatea ei se află, de asemenea, în viața socială, în puterea pe care o are asupra determinismului social, mai ales atunci cînd ea este produsul ultim al unui întreg proces de unificare și de abstractizare socială.

Deci voința este aceea care stabilește trecerea între psihic și social. Devenim ființe conștiente în măsura în care acțiunile noastre se complică și se unifică sub presiunea vieții sociale. Prin voință, conștiința iese la lumină la indivizii sociali. În sfîrșit, voința determină în același timp progresul social și noi asocieri de idei. Ea creează legi sociale și în același timp face să apară legături de idei originale și întărește pe cele vechi. Ea împinge astfel mai departe atît progresul psihic, cît și progresul social.

Actul voluntar creator, care este, după cum am văzut, izvorul *determinismului social,* constituie punctul de plecare al paralelismului psihosocial, care are următorii termeni: funcția psihică a *atenției* are ca echivalent social *autoritatea,* prestigiul [12]. *Abstractizarea* și *generalizarea* au drept funcții sociale corespunzătoare *invenția* și *propagarea;* aceasta din urmă reducîndu-se, din punct de vedere politic, la principiul majorităților. Să observăm că invenția are un corespondent printre funcțiile psihice imaginația. De altfel, ar fi greu să se facă o distincție exactă între imaginație și abstractizare, cu care tocmai am identificat invenția. Ne putem chiar îndoi că ar exista vreuna, mai ales cînd este vorba de imaginație ca facultate a combinării libere dintre lucruri. „Libertatea pe care o presupune imaginația științifică în relație cu ceea ce este dat, spune Höffding, apare nu numai în combinațiile noi, ci și în facultatea de a descoperi identități, de a regăsi

[190] *Émotions et volonté*, p. 361.
[191] Wundt, *Psychologie physiologique*, vol. I, p. 22.

aceleași raporturi fundamentale în condiții foarte diferite sau foarte neclare“[192].

Dacă în aceasta constă funcția imaginației, ea se confundă cu ceea ce găsim în actul invenției și al abstractizării. Într-adevăr, invenția și imaginația reprezintă unul și același lucru.

Astfel stînd lucrurile, ne vine foarte greu să înțelegem cum, deși privește invenția ca o funcție socială de primă importanță, dl Tarde continuă să considere imaginația ca un fenomen psihic; este oare invenția altceva decît o ipoteză imaginată?

Toate funcțiile psihice care corespund funcțiilor sociale nu sînt decît ecoul acestora în eul individului, sau chiar concretizarea lor organică. Produsul abstractizării este, în toate privințele, analog cu procesul de unificare socială, atît economică, cît și juridică și politică. Chiar abstracția nu pare a fi decît interiorizarea unificării sociale. Se poate presupune, și ipoteza este comprehensivă, că procesul de abstractizare are o funcție psihică provocată de unificarea socială, economică și juridică. Cu ocazia realizării acestui proces de unificare socială, s-a realizat funcția psihică a abstractizării; aceasta se dezvoltă în raport direct cu cea dintîi. „Rațiunea, spune dl Worms, ne apare ca o facultate socială la originea sa; pentru că facultatea de a concepe generalul ni se pare a fi născută din însuși exercițiul vieții“[193].

Această ipoteză devine mai evidentă dacă analizăm procesul abstractizării psihice sistematizate în cele două metode logice esențiale: inducția și deducția. Ce este oare inducția, cu statistica și metodele experimentale, dacă nu un fel de sufragiu universal în examinarea faptelor, în alegerea ipotezelor? Iar metoda deductivă nu pare să se identifice cu generalizarea socială, realizată de către principiul majorităților? La fel cum mecanismul principiului majorităților nu face decît să generalizeze și să aplice candidatura pînă la obținerea unanimității, proiectul de lege care a triumfat, tot așa deducția nu face decît să extindă și să aplice principiile generale la cazurile noi care apar.

---

[192] *Op. cit.*, p. 237.
[193] *Art. cit.*, p. 263.

În plus, tot așa cum procesul unificării sociale, fie el economic sau politic, creează cercuri de similitudine[194] ierarhizate, legi subordonate și supraordonate unele celorlalte și, în sfîrșit, o ierarhie socială de superioritate și de inferioritate, tot așa procesul abstractizării și al generalizării creează o întreagă ierarhie de noțiuni și de concepte subordonate și supraordonate. Avem, astfel, față în față o ierarhie socială care este esențială conservării sociale și inerentă naturii sale, după cum ne spune dl Simmel[195], și o ierarhie psihologică și logică de categorii și de concepte, la fel de necesare și inerente procesului mentalității noastre. Tot așa cum rangul unui concept, în ierarhia logică, se hotărăște după întinderea sferei sale și bogăția conținutului său, locul unei clase sociale se recunoaște după sfera activității sale și după conținutul său. Cu alte cuvinte, un rang social este cu atît mai ridicat cu cît este mai mare numărul subordonaților și mai mic numărul acelora care ocupă un rang înalt. Sfera unei noțiuni este în raport invers cu conținutul său; tot așa, cu cît un rang social este mai ridicat și are mai multă putere asupra unui mare număr de oameni cu atît mai puțin numeroși sînt aceia care-l ocupă[196].

Este evident că nu funcțiile psihice sînt acelea care devansează și provoacă funcțiile sociale, deoarece, după cum am văzut, diferențierea psihică nu devine posibilă decît prin integrarea socială care, deschizînd societățile închise, le diseminează conținutul în sînul unei societăți unice.

Pe de altă parte, practicile, regulile de conduită, contradictorii și incompatibile, luptă între ele și se extermină mai întîi în ceea ce privește aspectul lor exterior.

---

[194] Aceste cercuri de similitudine corespund cu ceea ce am desemnat în paginile precedente prin gruparea lucrurilor potrivit genurilor lor și, ca urmare, după similitudinea lor. De data aceasta cercurile de similitudini se materializează în instituții sociale ca școala, familia, de unde percepțiile ne sosesc coerente, pentru că sînt legate în mod logic; și, mai ales, repetițiile la care școala și, mai mult încă, atelierul ne obligă, ce sînt oare acestea dacă nu cercuri de similitudine? Aceste instituții sociale sînt deci, de fapt, izvoare adevărate de cercuri de similitudine.

[195] „American Journal of Sociology“ *(Superiority and Subordination)*, 1968, p. 168.

[196] *Ibidem*, p. 414.

Numai cu timpul aceste lupte se traduc în interiorul indivizilor, pentru a realiza acolo procesul psihic de abstractizare, elaborarea invențiilor. Afară de aceasta, anumite cercetări recente, printr-o examinare foarte atentă a faptelor, tind să stabilească faptul că clasificarea logică este o funcție socială.

Cel puțin aceasta este concluzia la care ajunge dl Durkheim în lucrarea sa remarcabilă despre formele clasificărilor logice primitive. Din această încercare se poate deduce ideea că metodele folosite de știință conțin adevărate instituții sociale, a căror geneză nu poate fi indicată și explicată decît de sociologie[197]. „Este de ajuns, ni se spune, să analizăm însăși ideea de clasificare pentru a înțelege că omul nu poate găsi în el însuși elementele ei esențiale. O clasă este o grupare de lucruri, or, lucrurile nu se prezintă prin ele însele astfel grupate pentru a fi observate". Ce ne face oare să le grupăm după asemănarea lor? Autorul crede, pe drept cuvînt, că „nimic nu ne îndreptățește să presupunem că spiritul nostru, cînd se naște, poartă în el gata făcut prototipul acestor cadre elementare ale oricărei clasificări[198]. Pe de altă parte, a clasifica înseamnă a subordona și a coordona reprezentările. Orice clasificare implică o ordine ierarhică".

Ne putem da seama de valoarea acestei teze dacă încercăm să vedem, în baza unei analize istorice, dacă există o corespondență între clasificarea sau ierarhizarea psihică și logică, pe de o parte, și clasificarea socială, pe de altă parte. Ierarhia conceptelor determină ierarhia socială, sau invers?

Cercetînd istoria Egiptului, vedem că speculația abstractă și, ca urmare, conceptele generale și clasificarea lor nu au apărut decît datorită creării castelor. Nu a fost posibil ca spiritul uman să progreseze în afara unei clase sociale care a făcut din dezvoltarea gîndirii preocuparea de bază. Teocrația egipteană a fost primul organism social care a degajat din masa impresiilor instabile și confuze conceptele, ideile generale. Tot în Egipt a apărut și prima formă a scrierii, rudimentară și „materială", dar

[197] „L'année sociologique", 1902—1903, p. 2.
[198] *Ibidem*, p. 5—6.

care a reușit să fixeze astfel ideile. Rezultă deci că una din cele mai vechi ierarhii sociale a fost instrumentul care a determinat prima formă a ierarhiei intelectuale a conceptelor. Apariția claselor sociale a fost deci cauza primei clasificări intelectuale. În consecință, absolutismul castelor s-a reflectat fără îndoială în clasificarea intelectuală. Primele concepte sînt tot atît de rigide și de dogmatice pe cît de despotice au fost castele sociale. Despotismul teoretic al castei s-a reflectat în mod necesar în dogmatismul primei forme a gîndirii.

Evoluția ierarhiei intelectuale pare a se fi efectuat, de atunci încoace, exact în același sens cu cel al ierarhiei sociale, a cărei evoluție a avut loc întotdeauna înaintea aceleia a ideilor, și chiar a provocat-o. Caracteristic din acest punct de vedere este paralelismul perfect care apare între progresul politic și progresul intelectual al poporului grec. Într-adevăr, grecii, moștenitori efectivi ai fenicienilor și situați la răspîntia a două lumi și a două genuri de civilizație, al căror intermediar au fost, au acumulat bogăția vieții psihice creată și elaborată de aceste două civilizații. Poemele filozofice ale lui Hesiod și toată gîndirea greacă care le-a precedat au fost, fără îndoială, rezultatul împrumuturilor atît de la civilizația egipteană, cît și de la civilizația asiatică. Dogmatismul acestora din urmă se regăsește nealterat în ele. Filozofii școlii ioniene și eleate sînt, de asemenea, dogmatici. Astfel dogmatismul s-a prelungit în Grecia pînă la sofiști, care l-au distrus prin atacurile lor.

Dar, în sfîrșit, care a fost rațiunea de a fi a sofiștilor, care formau o adevărată instituție socială? Sofiștii sînt consecința incontestabilă a mișcării democratice, favorizată, dacă nu lansată, de legislația lui Solon și care s-a accentuat fără încetare de atunci înainte. Legislația lui Solon, suprimînd privilegiile politice ale nobilimii, a pus funcțiile sociale la dispoziția poporului și ca urmare a tuturor oamenilor avuți sau capabili. Viața publică evoluează, iar arta oratoriei și discursurile adresate poporului devin o necesitate. Mulțimea trebuie convinsă, pentru că trebuie să i se obțină sufragiul. Astfel, discursurile au luat în mod necesar forma unor discuții contradictorii în agora. La această școală, succesul politic devine recompensa celor care sînt mai tari în dialectică. Din acest

moment viața politică ia aspectul unei adevărate meserii care necesită o educație prealabilă. Acestei cerințe sociale i-au dat satisfacție sofiștii.

În linii generale, apariția sofiștilor a fost determinată de necesități politice, adică de condiții pur sociale. Cum speculațiile politice se întrețeseau cu speculații filozofice și cum filozofia era aproape singurul mijloc de educație în acele vremuri, sofiștii nu întîrziară să ia drept subiect al exercițiilor lor dialectice problemele filozofiei. Teze contradictorii, puse astfel față în față, procurară subiecte de discuție inepuizabile și exerciții dialectice minunate. Dar în timp ce tezele absolute și contradictorii făceau obiectul unor exerciții dialectice, contradicțiile dintre ele erau, prin aceasta chiar, subliniate, iar fundamentul sistemelor dogmatice dispărea. Analiza critică dărîmă astfel tezele absolute și nimici ceea ce era arbitrar în toate tezele generale absolute, fie credințe filozofice, fie concepte. În locul ierarhiei conceptelor generale suprimate se ridică mulțimea noțiunilor concrete, individuale. Percepția individuală, imediată, moșteni conceptele acelei aristocrații a gîndirii pe care sofiștii au distrus-o, tot așa cum poporul moșteni aristocrația socială.

Mișcarea democratică este deci cauza căderii aristocrației, a ridicării poporului și numai indirect a determinat și evoluția gîndirii, făcînd-o să treacă de la stadiul generalităților arbitrare, dar absolute, la stadiul criticismului și empirismului, chiar sub formele lor extreme. Dialectica inaugurată de regimul democratic al vieții sociale devine adevărata metodă filozofică a lui Socrate, a lui Platon... În plus, preocupările filozofice ale lui Socrate se concentrează mai ales asupra obiectului politicii, asupra moralei. Adevăratul principiu al democrației, sufragiul, votul poporului în deciziile politice, nu a trecut însă efectiv în filozofie decît cu Aristotel. El a fundat logica inductivă, generalizarea prin inducție, veritabil echivalent, după cum am văzut, al sufragiului în adunările poporului.

În același sens, Dilthey a observat corect că funcțiile spiritului, diferitele concepte și regulile observabile în știința spiritului nu au fost degajate decît prin exercițiul funcțiilor sociale. Dezvoltarea rezultă din necesara învă-

tare a guvernării societăților, funcție care necesită o perspectivă generală asupra ansamblului societății[199].

În evul mediu, anumite tendințe nominaliste, care apar chiar din secolul al X-lea, continuă în cursul celui de al XI-lea și de al XII-lea, cu Roscelin, și ajung în secolul al XIV-lea la o prosperitate necunoscută mai înainte, cu Guillaume d'Occam, amintind foarte de aproape mișcarea sofiștilor. Dar nu trebuie uitat că realismul, metoda speculativă deductivă, a dominat întregul ev mediu. Viața intelectuală a acelor timpuri a fost deci împărțită între nominalism și realism, cu predominarea celui dintîi.

Dacă le considerăm mai îndeaproape, aceste moduri ale gîndirii reflectă exact starea ierarhiei sociale a timpului. Realismul, abstracția, dogmatismul filozofic și metodele logice, deductive amintesc de absolutismul bisericii și al nobilimii. Iar nominalismul, ce este el oare dacă nu reflectarea lipsei de autoritate a împăratului, repercutarea independenței marii nobilimi în raport cu suveranii, cărora nu li se mai recunoaște decît o suveranitate nominală. Totuși fărîmițarea autorității, puterea nobilimii s-au efectuat printr-o adevărată derivație din aceeași autoritate centrală. Nobilimea a fost creată de însuși împăratul, care a conferit titluri și provincii servitorilor săi mai distinși. De aceea și gîndirea acelei epoci a luat o întorsătură cu totul analoagă. Adevărurile evului mediu erau și ele derivate, prin simplă deducție, din adevărurile generale ale teologiei creștine, sau din Platon și Aristotel. Autoritatea logică venea „de sus", în evul mediu, deoarece autoritatea socială venea și ea tot de acolo.

Este de ajuns să amintim că îndoiala lui Montaigne și aceea a lui Descartes apar în istoria gîndirii, una în momentul cînd luptele religioase slăbeau regalitatea, iar cealaltă în timpul și în urma Frondei. De asemenea, nu este o coincidență faptul că Leonardo da Vinci, Telesio, Campanella, cetățeni liberi ai Republicii florentine, au fost predecesorii lui Bacon. Și mai ales faptul că logica inductivă experimentală și-a avut terenul clasic în Anglia, unde s-a născut prima monarhie cu regim reprezentativ, trebuie să fie un simptom foarte remarcabil. Și ceea ce este încă și mai caracteristic este faptul că regimul re-

---

199 *Op. cit.*, p. 26—27.

prezentativ, cel puțin în ceea ce are el esențial, devansează în Anglia regimul logic inductiv.

Cele două tendințe ale gîndirii: realismul, cu metoda deductivă, și empirismul (nominalismul), cu metoda sa inductivă, în loc să se nege, începînd cu Bacon și Descartes, ca și în evul mediu, s-au înțeles bine, făcîndu-și concesii, corectîndu-se reciproc. Logica modernă atribuie celor două metode o valoare egală și prin aceasta ni se pare că reflectă, de asemenea, în mod foarte fidel constituția societăților moderne. Starea logicii moderne, în care cele două principii se conciliază, este imaginea însăși a monarhiei constituționale cu regim reprezentativ, organizat prin sufragiul restrîns sau universal, în care se conciliază cele două principii: autoritatea monarhului și suveranitatea poporului.

Filozofii politici și economiști ai Germaniei de azi nu aduc oare, pentru a demonstra necesitatea de a se verifica și de a se corecta metoda deductivă prin metoda inductivă, argumente cu totul asemănătoare celor folosite în favoarea principiului reprezentativ în raport cu principiul monarhic? Principiul monarhic este considerat de ei a fi tot atît de indispensabil pentru conservarea societății precum este metoda deductivă pentru progresul spiritului. În viziunea lor, la fel cum nu există logică și viață intelectuală în afara paralelismului exact al acestor două metode, tot așa societatea ar naufragia dacă monarhul nu ar fi întotdeauna prezent pentru a stimula progresul. Și după cum în politică autoritatea și suveranitatea tind să vină în jos, în logică metoda experimentală și inductivă este aceea care pare a avea preponderență.

Ceea ce este cel mai propriu și mai caracteristic în filozofia pozitivă, științifică, contemporană este desigur relativitatea adevărurilor generale, criticismul. Dar însăși această mișcare intelectuală a fost devansată de către mișcarea socială a egalității politice, cel puțin consacrată, dacă nu în întregime realizată. După cum mișcarea populară a atacat nobilimea, iar poporul a cerut nobililor verificarea titlurilor și privilegiilor lor, tot așa empirismul a supus conceptele și ideile generale unui fel de verificare a titlurilor. La fel cum nobilimea își pierduse rațiunea de a fi și ca urmare titlurile sale, așa cum a evidențiat Taine, tot astfel noțiunile generale au ajuns să nu mai aibă nici

un fundament real și să se reducă la simple formule sonore și tautologice, cum remarcase Molière, ridiculizîndu-le. Ierarhia intelectuală — aristocrația conceptelor — a fost tot atît de viguros zdruncinată de empirism cum a fost aristocrația socială de mișcarea democratică. Numai că disoluția aristocrației a precedat pe aceea a ideilor generale.

Nici un sistem filozofic nu a sesizat mai bine decît pozitivismul lui Comte caracterul esențial al mișcării intelectuale din vremea aceea; de unde și succesul său. Pozitivismul anatemizează și surghiunește orice metafizică și orice absolutism *a priori*. El restabilește în locul lor relativitatea, în timp ce metoda socială democratică declară egalitatea cetățenilor și suprimă privilegiile nelegitime. Tot așa, dacă pozitivismul admite idei generale, însă numai ieșite din examinarea riguroasă a faptelor, este după exemplul metodei democratice, care recunoaște multe superiorități, însă numai după merit, adică potrivit metodei sufragiului, un fel de metodă inductivă și statistică mai riguroasă chiar decît inducția științifică. În plus, pozitivismul nu exclude metoda deductivă, nu renunță la descoperiri printr-o simplă deducție din concepte obținute în mod inductiv, la fel cum multe ranguri sociale sînt derivate prin mecanismul numirii directe de către autoritatea ce guvernează, și care este într-adevăr înscăunată prin vot. Numirea reprezintă deci exact metoda logică deductivă.

Este de ajuns să remarcăm faptul că, după cum se cere la fiecare pas o bază experimentală pentru legile științifice, tot așa s-a stabilit principiul politic al *referendumului*[200] și se reînnoiesc, în epoci determinate, titlurile autorităților locale. Și dacă astăzi principiul majorităților este încă dominant, se cere uneori ca acesta să fie înlocuit cu principiul unanimității[201]. Acesta va fi probabil chiar realizat mai înainte ca știința să fi ajuns la legi care nu admit excepții.

În toate privințele, evoluția ierarhiei sociale se reflectă în evoluția ierarhiei conceptelor, ea determinînd-o întotdeauna pe aceasta din urmă. De altfel, ce sînt oare orga-

[200] Sidgwick, *op. cit.*, p. 554.
[201] Vezi M. Lapie, *La justice par l'état*, p. 90.

nele sociale reprezentate de ierarhia socială dacă nu, după cum susţine dl Simmel, nişte abstracţii realizate[202]. Ele reprezintă, după autorul citat, ideile şi forţele care menţin gruparea într-o anumită formă determinată şi, printr-un fel de condensare, fac să treacă această formă din starea pur funcţională într-una de realitate substanţială[203]. Simmel compară, pe bună dreptate, forma birocratică cu formele logice ale înţelegerii: „Acestea din urmă sînt, faţă de cunoaşterea realului, ceea ce este forţa birocratică faţă de administraţia de stat, adică un instrument destinat să organizeze datele experienţei, dar care nu poate fi separat de ele fără să se piardă orice sens şi orice raţiune de a fi[204]. De asemenea, vom adăuga noi, autoritatea politică dispare în momentul cînd electorii sau guvernarea n-o mai susţin.

În zilele noastre nimeni nu poate ocupa un loc înalt în ierarhia socială dacă nu întruneşte majoritatea voturilor şi dacă nu sintetizează şi încarnează opiniile şi aspiraţiile celui mai mare număr al semenilor săi. Teoretic, rangul social pe care îl ocupă este cu atît mai înalt cu cît apari mai mult a fi egalul tuturor, al tuturor celor care aleg şi prin urmare egalul fiecăruia. Se ajunge pînă la a nu se mai ţine seama de calităţile personale ale celui ales. Persoana se disociază astfel de funcţiile sociale pe care le îndeplineşte: calităţile sale devin indiferente faţă de rolul său. În plus, în măsura în care personalitatea nu este puternică, ea îndeplineşte mai bine rolul social. „Formalismul social, care permite să ajungă la putere tot atît de bine celor mai puţin capabili ca şi celor merituoşi, are un sens profund deoarece constituie dovada că forma grupării s-a fixat, s-a obiectivat". Autorul vede realizarea completă a acestei evoluţii în principiul transmiterii ereditare a puterii, care dovedeşte că „guvernarea este independentă de calităţile personale ale principelui". „Regele nu este nimic în calitate de individ. Personalitatea sa nu mai are valoare decît ca încarnarea regalităţii abstracte, nepieritoare, al cărei cap este"[205].

---

[202] *L'année sociologique,* 1, p. 90.
[203] *Ibidem,* p. 85.
[204] *Ibidem,* p. 91.
[205] *Art. cit.,* p. 80—81.

La fel se petrec lucrurile cu conceptele generale. Valoarea lor reală coboară atît de jos, încît este egală cu cea a faptelor concrete, în sensul că la limită o singură experiență contrară trebuie să distrugă și să suprime legea și conceptul. Un om superior din toate punctele de vedere este comparabil cu un concept abstract, cu o lege generală care trebuie să reunească toate faptele și să se verifice în toate experiențele. Aceasta înseamnă că, pentru a avea o oarecare autoritate, el trebuie să îndeplinească un rol social, delegat printr-un vot al unui mare număr de semeni cu care trebuie să aibă ceva în comun, cu care trebuie să fie egal. Secretul alegerii este să fii substituibil electorilor; tot așa, ideea generală este o imagine egală sau analoagă cu o serie de imagini pe care nu face decît să le reprezinte. Persoanele care acceptă ranguri înalte nu trebuie să aibă, personal, mai multă valoare decît un fapt particular. Faptul concret devine egalul legii; legea nu are decît o valoare de substituție, deci o valoare mai degrabă pedagogică; tot așa, fiecare cetățean devine, teoretic, egal cu individul superior care nu are, în plus, decît o valoare socială administrativă.

Din aceste considerații, dacă ele sînt într-adevăr conforme cu faptele, se degajă două concluzii: 1) ierarhia și clasificarea socială preced și provoacă clasificarea intelectuală și, ca urmare, psihică; 2) prin intermediul unui proces necesar, funcțiile și legile sociale coboară în individ și se transformă, în interiorul său, în legi și funcții psihice absolut identice[206].

REZUMAT ȘI CONCLUZII LA CARTEA A DOUA

Teoria curentă a „mediului social“ ca factor determinant față de individ se verifică și se clarifică în urma analizei faptelor în sensul următor: s-a spus pe bună dreptate că omul izolat nu există și dacă, prin imposibil, ar exista „el ar fi idiot“; că „gîndirea societății este primor-

[206] Un anumit grad de agregare bazat pe simple relații organice precede apariția atît a inteligenței, cît și a societății. De-a lungul istoriei societății omenești, acești doi factori, spiritul și societatea, înaintează pe un drum conex, care ne reamintește conexiunea între faptele intelectuale și modificările nervoase.

dială și „că din ea va trebui să se extragă, prin analiză, gîndirea individului“.

Într-adevăr, cele două legi esențiale și primordiale ale conștiinței, a alternanței sau a relativității stărilor psihice și a activității sintetice a conștiinței, reproduc exact în individ alte două legi fundamentale din sociologie, procesul integrării sociale și pe acela al diferențierii interioare. Dar faptul că legile psihice reproduc legile sociale nu este totul; primele derivă din celelalte în mod nemijlocit. Diferențierea socială precede și determină relativitatea sau diferențierea psihică; activitatea integratoare a conștiinței decurge în mod necesar din activitatea socială. Mai mult încă, cele două forme primare ale eului, unitatea formală și unitatea reală a conștiinței, nu fac decît să reproducă cele două forme ale sociabilității: ceea ce se numește solidaritatea mecanică și solidaritatea organică.

Considerată din punct de vedere static, conștiința prezintă o serie de funcții, așa-zisele legi psihologice, care nu sînt decît reproducerea fidelă și produsul direct al unei serii de funcții sau de așa-zise legi sociale. Astfel, pe de o parte funcția psihică primară a *percepției* și, pe de altă parte, *sugestia*, care este considerată ca elementul prim al sociologiei și ca fapt social tipic, nu sînt decît una și aceeași funcție. Tot așa, asocierea de idei prin contiguitate și prin asemănare este expresia efectivă a celor două forme de unitate a conștiinței: unitatea formală și unitatea reală; aceste două așa-zise legi psihologice se reduc la cele două forme ale solidarității sociale: solidaritatea prin asemănare și solidaritatea prin diferențiere.

Izvorul percepțiilor și al coeziunii, care le reține asociindu-le, este un sistem de instituții sociale care încorporează gîndirea și achizițiile intelectuale ale societății. Coordonarea și sistematizarea, armonioasă sau discordantă, a diferitelor instituții sociale întemeiază coerența mai mult sau mai puțin slabă, armonioasă sau discordantă a gîndurilor. Acest sistem de instituții sau de cercuri sociale are drept echivalent psihic memoria. Prevăzut cu sancțiuni de toate felurile, el este singura bază a coeziunii din viața psihică.

O mentalitate logică, consecventă, o asociere de idei constantă și sigură sînt produs și funcție ale unei serii de instituții sociale stabile și armonice. O mentalitate șovăitoare, instabilă este produs și funcție ale unui sistem de instituții inconsistent, discordant. În prezent, și pentru încă foarte multă vreme în viitor, din cauza crizei pe care o produce mersul evolutiv al procesului social, sistemul instituțiilor sociale este încă rău coordonat, și el se traduce printr-o incoerență analoagă. Deoarece familia și școala sînt printre primele instituții, educația, adică transmiterea datelor dobîndite de adulți către noile generații, este desigur marele fapt social de care depinde întreaga fenomenalitate psihică cu legile ei, privită sub aspectul său static. În consecință, psihologia derivă din pedagogie, și nu invers, cum s-a considerat întotdeauna. Coeziunea ideilor, unitatea formală sau reală a eului, memoria sînt tot atîtea funcții psihice care nu sînt posibile, nu se realizează decît în urma unui sistem de educație pe care familia, școala și societatea îl oferă și îl impune individului. Știința pedagogiei nu va fi niciodată decît exact ceea ce va fi arta pedagogică respectivă. Ca urmare, psihologul nu va putea să-și îndeplinească bine sarcina decît identificîndu-se cu pedagogul. Coeziunea mintală și legile psihologice sînt determinate mai ales la școală în generațiile care se succed. Într-adevăr așa trebuie să fie, dacă este adevărat că atenția și repetiția, produse ale vieții sociale, sînt condiții exclusive ale coeziunii stărilor noastre psihice, ale asocierilor noastre de idei.

Din punctul de vedere dinamic, conștiința comportă o altă serie de funcții sau de așa-zise legi psihologice, care sînt aspecte individuale sau reprezintă mai degrabă funcționarea atomară, ca să spunem așa, a unei serii de așa-zise legi sau funcții sociale. Astfel, voința, atenția, abstractizarea și imaginația, generalizarea, care sînt tot atîtea funcții sau legi psihice, se identifică cu ceea ce se poate numi determinismul social, autoritatea, invenția și propagarea socială. Aceste funcții psihice și sociale sînt deosebit de creatoare. Abstractizarea și imaginația, care constituie fondul funcției sociale a invenției și ceea ce aceasta din urmă suscită și determină, au drept rol de a crea noi asocieri de idei prin asemănare, și ca urmare de a face ca acestea să diminueze importanța asocierilor prin con-

tiguitate. Evoluţia psihică este determinată astfel de procesul social, care, prin intermediul principiului invenţiei, unifică şi uniformizează ceea ce este diferit.

Se ştie că orice progres ştiinţific reprezintă diminuarea a ceea ce este similar, a ceea ce este diferit şi contiguu. Numai în felul acesta se creează coerenţa stărilor psihice şi orice coeziune definitivă a spiritului şi a societăţii, în consecinţă tot ce există şi tot ce va exista ca legi psihice şi sociale. Însă este de la sine înţeles că aceste asocieri psihice noi, aceste legi deopotrivă sociale şi psihice nu vor fi niciodată rezultatul cercetărilor pozitiviste ale savanţilor care adoptă o atitudine servilă faţă de trecut şi prezent. Este ceea ce a exprimat Kant cînd a spus despre legile morale: „nimic nu ar fi mai funest pentru moralitate decît de a voi să o scoatem din exemple".

Numai o metodă activă voluntară poate descoperi aceste legi noi, decretîndu-le sau creîndu-le, printr-un act de invenţie, fiindcă această parte a realităţii sociale şi psihice nu constituie obiect al observaţiei. Metoda observaţiei se aplică numai la ceea ce este, ea nu constituie un instrument pentru invenţie, în timp ce metoda activă voluntară se aplică la ceea ce nu există încă, la ceea ce va fi. În acest sens, se poate spune că ştiinţa psihologică a fost şi va fi întotdeauna „o operă de creaţie, nu de descoperire", opera unor oameni practici, iar nu a unor oameni de ştiinţă. Căci a o crea revine la a crea regularitatea, coerenţa socială, şi aceasta este, desigur, sarcina marilor oameni politici şi a moraliştilor.

Astfel, această parte a psihologiei nu constituie un domeniu pentru oamenii de ştiinţă, ci pentru oamenii de acţiune, cărora le revine sarcina de a realiza invenţii sociale, şi prin aceasta asocieri noi de idei. Savanţii vor veni în urma lor, cu rolul modest al unor înregistratori scrupuloşi, asemenea celor care prin gramatică nu creează niciodată regulile limbii, ci consacră ceea ce a creat simţul comun. Prin urmare, în practică, în domeniul vieţii morale şi sociale, trebuie să se caute, în ultimă analiză, explicaţia legilor psihice. Kant a avut intuiţia acestui lucru atunci cînd a făcut să derive din raţiunea practică principiile ultime ale raţiunii speculative. „În comuniunea raţiunii pure speculative cu raţiunea pură practică . . ., întîietatea aparţine acesteia din urmă".

Într-adevăr, regularitatea, coerența socială, în mod indirect psihică, sînt actualmente luate ca idealuri și obiective ale unei realizări imediate de către o întreagă școală de oameni de acțiune care se află în fruntea mișcării socialiste. Ambiția lor este să elimine întîmplătorul, să reducă terenul prea întins al contingenței sociale și psihice.

Egalizarea indivizilor și uniformizarea condițiilor fiind termenul ultim al aspirațiilor lor, socialiștii au întreprins realizarea acelui „imperativ categoric" al cărui criteriu este universalizarea acțiunilor și potrivit căruia indivizii sînt egali, dat fiind că principiul acțiunii fiecăruia poate servi drept lege și drept exemplu pentru acțiunea tuturor celorlalți. Prin urmare, dacă psihologia, în partea sa statică, pare a depinde de pedagogie și de educatori, în partea sa dinamică, ea pare să depindă de oamenii de acțiune, de moraliști. Progresul, după dl Baldwin, merge „în mod necesar în direcția unei realizări complete a tipurilor morale și a regulilor de conduită morală"[207]. Dacă socialismul va reuși să creeze coerența și uniformitatea socială, el va crea prin aceasta și obiectul și știința psihologiei. Fiindcă potrivit observației dlui Bernès, „în timpurile moderne, progresele sociologiei au urmat extinderea regimului democratic"[208].

Cît despre psihofiziologie, ea este mai degrabă o metodă decît o știință și, chiar ca metodă, eficacitatea sa este infimă. Deoarece nu a studiat decît formele materiale prin intermediul cărora se exprimă gîndirea, psihofiziologia nu va putea niciodată să spună ceva decisiv cu privire la cauzalitatea fenomenelor psihice; sîntem de părere, asemenea lui Kant și James, că organismul social, departe de a fi cauza gîndirii, este o condiție restrictivă a acesteia.

Deci, în raport cu fenomenele psihice, condițiile materiale sînt anonime; ele pot spune cu privire la gîndirea noastră tot atît de puțin cît ar putea spune un instrument muzical în legătură cu înlănțuirea intrinsecă a acordurilor ce îl străbat. Totuși, această latură fizică a spiritului

207 *Interprétations sociales*, p. 513.
208 „Revue Internationale de Sociologie", 1895, p. 977.

capătă o importanță de prim ordin atunci cînd fenomenalitatea psihică s-a fixat într-însa prin trăsăturile sale dobîndite. Astfel, viața spirituală, de origine socială, ia forma ideologicului și se poate atunci exprima într-un mod adecvat: viața socială se grefează pe viața fiziologică individuală, iar societatea coboară în individ, înscriindu-se în el mai mult sau mai puțin complet.

Din însuși faptul că viața socială se poate exprima în limbajul formelor fiziologice și că ea creează în individ conștiința individuală, potrivit imaginii societății, urmează că nu poate exista decît o singură conștiință, conștiința individuală[209]. Ceea ce s-a numit conștiință socială nu poate fi decît un aspect al conștiinței individuale. Ce greșeală a le opune una alteia, a opune o realitate unei metafore! Wundt consideră societatea, atunci cînd e concepută în ea însăși, făcîndu-se abstracție de indivizi, o himeră. Conștiința individuală este, în același timp, socială, pentru că este de origine socială. Nu putem înțelege pe cei ce vor să suprime orice interpretare și orice explicație psihologică a societății și a moralei, opunînd psihologia moralei și psihologiei. Ei uită ceea ce singuri afirmă, anume că psihicul este, în mare parte, de origine socială.

Nu de puține ori sociologii observă că „asocierea a fost cauza principală a dezvoltării mintale și morale"[210] și că „funcția societății este să dezvolte viața conștientă și să creeze personalitatea umană"[211].

Substanța organizării sociale constă, după dl Baldwin, „din gînduri, fapte de imaginație, noțiuni, informații"[212] etc. „Organul gîndirii nu este omul ca atare, ci comunitatea socială"[213]. „Adevărata natură a individului răspunde adevăratei naturi a societății, și odată cu descoperirea celei dintîi vine și a celei de a doua"[214].

---

209 „Eul public" este, potrivit dlui Baldwin, forma obiectivă de organizare la care trebuie să ajungă în mod normal personalitățile pe cale de evoluție (*Interprétation sociale*, p. 492).
210 Giddings, *op. cit.*, p. 202.
211 *Ibidem*, p. 358.
212 *Interprétation sociale*, p. 482.
213 Gumplowicz, *Précis de sociologie*, p. 374.
214 James, *Seth*, *Study of Ethical*, London, ediția a 3-a, p. 323.

Dacă nu există realitate și conștiință socială în afara conștiinței individuale, dacă aceasta din urmă este numai produsul istoric al societății și dacă toate legile ei și toate funcțiile psihice constituie reproducerea în individ a legilor și a funcțiilor sociale corespunzătoare, atunci conchidem că: 1) psihologia este o știință socială, ca și morala; 2) singura metodă capabilă să determine progresul cercetărilor psihologice este metoda istorico-sociologică. Ar trebui, prin urmare, să se înlocuiască psihofiziologia, care nu ne-a oferit nimic cu privire la fenomenele psihice, dacă trebuie să-l credem pe dl James[215], prin psihosociologie. Foarte adesea a fost întrezărit fondul ideii pe care această concluzie o cuprinde.

Astfel, după dl Sighele, „sociologia este, în liniile sale generale, o reprezentare fidelă, însă cu mult mai complexă și mai largă, a psihologiei“[216]. Dl N. Grote consideră că trebuie constituită o nouă psihologie, cu scopul de a studia ideile, sentimentele și acțiunile ce se manifestă în istoria omenirii. Aceasta este și părerea unui filozof rus, dl Karieff, care, după ce a constatat că „istoria a devenit o știință socială“, se întreabă pentru ce psihologia nu ar face la fel[217].

În mod asemănător, dl Lévy-Bruhl este de părere că „teoria funcțiilor psihice superioare (imaginație, limbaj, inteligență . . .) necesită folosirea metodei sociologice“[218]. După cum spune dl Kidd, „studiul inteligenței individuale trebuie apropiat de principiile sociologice, iar conținutul spiritului este, în ultimă instanță, guvernat de relațiile sale cu procesul sociologic“[219].

Însă, dacă este adevărat, cum credem și noi, că psihologia ar cîștiga enorm dacă ar fi studiată din punct de vedere sociologic, sociologia, la rîndul său, ar trebui să se apropie de psihologie și să se identifice cu ea. Confruntarea adevărurilor psihologice cu adevărurile sociologice corespunzătoare ar constitui o metodă valoroasă de verificare și un bun punct de reper. Numai în felul acesta

---

215 *Op. cit.*, vol. 1, p. 510—518.

216 *La foule criminelle*, Paris, Alcan, prima ediție, p. 9.

217 Vezi *Darea de seamă* a „Revue philosophique“, 1891, I, p. 332—335.

218 *La morale et la science de moeurs*, p. 79.

219 *Principles of Western Civilisation*, p. 84.

orientările metodei psihice individuale vor deveni convergente cu acelea ale metodei sociale obiective, pentru a se întări unele pe celelalte, pentru a proiecta o lumină nouă asupra cercetărilor psihice, morale și sociale.

Întregul patrimoniu al psihologiei s-ar adăuga astfel celui al sociologiei, și invers, în loc să caute explicații, analogii sărace și neimportante, una în fiziologie, cealaltă în biologie. În ce ne privește, noi tocmai aceasta ne-am propus, aplicarea metodei psihosociologice, iar rezultatele obținute ni s-au părut satisfăcătoare. Tentativa va trebui reluată.

Cartea a III-a
CONCEPȚIA SOCIOLOGICĂ DESPRE GENIU

Capitolul I
DEFINIȚIA GENIULUI

Psihologia subiectivă, mărginindu-se la studiul individului ca atare, nu a dat cele mai bune rezultate în interpretarea legilor psihologice și nu putea să ofere noi concepții definitive cu privire la geniu și talent.

Altfel stau lucrurile cînd părăsim individul pentru a ne da seama de complexitatea condițiilor sociale exterioare, care îl determină. Dacă privim psihologia, și ca urmare individualul, din punct de vedere social, așa cum am procedat în analiza făcută pînă acum, obținem informații foarte sugestive în legătură cu fenomenele psihice și cu natura geniului.

Revenim asupra acestei chestiuni pentru a duce mai departe analiza. În plus, fenomenul geniului este, într-adevăr, de o importanță capitală pentru soluționarea problemei care ne preocupă. El constituie punctul de trecere cel mai important între psihologie și sociologie și constituie o dovadă de netăgăduit a identității esențiale a acestor științe. Însă, în același timp, fenomenul geniului este cel mai potrivit pentru a ne permite să vedem ceea ce este artificial și exagerat în tezele sociologiei pozitive și naturaliste, care neagă tocmai influența pe care indivizii o pot avea asupra determinismului social. Să mai observăm că importanța teoretică, de prim ordin, pe care o prezintă fenomenul geniului nu a scăpat niciodată filozofilor. Kant, Hegel, Schopenhauer, Wundt au avut în atenție această problemă.

Trebuie să notăm, în primul rînd, dificultățile care apar atunci cînd se încearcă definirea unei idei atît de vagi și totodată atît de nesesizabile și de misterioase.

Aceste dificultăți au anulat întotdeauna eforturile celor care au vrut să scruteze natura și condițiile reale ale geniului; însă în cele din urmă ele pot fi depășite dacă ne gîndim să aplicăm în aceste cercetări metoda sociologică obiectivă (exterioară, din moment ce este socială) propusă de dl Durkheim pentru cercetarea faptelor sociale în general. Fără îndoială că pentru a recurge la această metodă trebuie să considerăm geniul dintr-un punct de vedere exclusiv social. Problema de metodă implică deja, cum este natural, modul de interpretare al fenomenului. Punctul de vedere social, care ne-a ușurat infinit de mult acțiunea de interpretare a fenomenelor psihice, nu va rămîne fără rezultat într-o cercetare cu privire la geniu, care în cele din urmă este un fenomen psihic, pentru că este individual. De fapt, vom verifica acum, pe altă cale, ideea care rezultă din cartea precedentă, anume că fenomenele psihice sînt de origine socială și nu biologică.

Convinși de importanța acestei metode obiective, dar numai ca metodă, trebuie să ne conformăm prescripțiilor sale, formulate și aplicate cu succes de către dl Durkheim. Or, metoda obiectivă constă în „a nu lua niciodată drept obiect al cercetărilor decît un grup de fenomene definite în prealabil prin anumite caractere exterioare, care le sînt comune, și a cuprinde în o aceeași cercetare toate fenomenele care răspund acestei definiții"[1]. Iar acum, dacă talentul și geniul nu sînt produse de un accident biologic, de pildă, de o ereditate fericită, ci fenomene sociale, ale căror condiții sînt exterioare, deoarece sînt sociale, ele trebuie să manifeste tendința faptelor sociale de a se exterioriza, exprimîndu-se în ceva obiectiv. „Obiceiurile colective, spune tot dl Durkheim, în afara acțiunilor pe care le suscită, se exprimă în forme definite, în reguli juridice, morale, zicale populare, fapte de structură morale"[2].

Ca urmare, dacă geniul prezintă acest caracter exterior, dar integrant naturii sale, care nu poate lipsi rezultatelor efective ale vieții colective, trebuie să-l definim prin acest caracter. Pentru a delimita conceptul de geniu,

---

[1] *Règles de la methode sociologique*, p. 45.
[2] *Ibidem*, p. 56.

trebuie să facem din acest semn exterior caracterul necesar al tuturor fenomenelor cuprinse în concept și nu vom atribui calificativul de geniu decît acelor indivizi care prezintă această trăsătură de exteriorizare, de obiectivare.

Care este caracterul obiectiv exterior și de o astfel de natură încît face parte integrantă din geniu? Pentru o regulă juridică, este un articol de cod, un dicton moral, o combinație de cuvinte. La modul general, cam brutal și naiv, s-ar putea spune că forma exterioară a geniului sînt monumentele de toate felurile, panteonurile, statuile în memoria oamenilor de seamă. Cel puțin aceste semne, exterioare, ale obiectivării geniului, pot să ne pună pe urmele caracterului său obiectiv. Monumentele sînt, fără îndoială, semnul admirației acelora care au cunoscut pe oamenii de seamă, operele care au stat sub influența prestigiului lor. Prin urmare, prestigiul, gloria, admirația, care reprezintă „curente" sociale puternice, exterioare persoanei omului de seamă, sînt adevăratele caractere obiective ale geniului. Prin ele trebuie să definim conceptul de geniu.

Trebuie să aplicăm acest concept numai indivizilor care au făcut obiectul unei admirații generale, unei glorii propriu-zise, acelora care au prestigiu foarte marcat. Pe de altă parte, toți indivizii care au constituit, într-un fel sau altul, obiectul gloriei, al unui renume de orice grad, toți cei ce se bucură de un prestigiu oarecare în ochii semenilor lor, fără deosebire, trebuie cuprinși în conceptul de geniu. Reputația, înalta considerație de care se bucură, constituie nu numai un element exterior geniului, ci și o parte integrantă a acestui fenomen. Mai mult încă, prestigiul, gloria sînt un factor esențial, dacă nu esența geniului, căci aceste calități și autoritatea care se leagă de ele au un mare rol în acțiunile care consacră pe un anumit individ ca geniu. Ca urmare, caracterul exterior este un factor atît de esențial al acestui fenomen, încît ne introduce chiar în centrul explicației sale cauzale.

Să observăm însă imediat că, astfel concepută, noțiunea de geniu se lărgește la infinit, pînă a cuprinde elemente pe care „prenoțiunea" simțul comun nu le conține. Dl Durkheim, studiind sinuciderea și definind acest fenomen, a făcut aceeași descoperire. Atunci cînd s-a deter-

minat, într-un fel mai exact, conţinutul ideii de sinucidere, s-a văzut că limitele conceptului s-au lărgit sensibil, încît să cuprindă noi categorii de cazuri[3]. Astfel, poate fi geniu atît un învăţător de sat, cît şi un Napoleon; primarul unui tîrguşor pierdut în fundul Germaniei, cît şi Goethe; un funcţionar administrativ, cît şi Beethoven. Toţi cei care au fost marcaţi de semnul prestigiului şi al autorităţii pot fi calificaţi ca oameni de geniu, deşi proporţiile diferă. Mai mult chiar, un adult care-şi exercită autoritatea în mijlocul unui grup de copii, autoritatea celor mai în vîrstă faţă de fraţi mai tineri prezintă ceva din acest prestigiu propriu geniului.

S-ar putea foarte bine ca această extensie a conceptului de geniu să provoace obiecţii; pentru investigarea ştiinţifică a subiectului ea prezintă însă avantaje considerabile. Este adevărat că în cadrul noţiunii de geniu, definită astfel, se pot face distincţii nu numai necesare, dar şi utile pentru cercetarea proiectată. Indivizii de geniu sau de talent pot fi încadraţi în categorii diferite: oameni de geniu, de talent şi oameni distinşi doar din cauza situaţiei lor sociale.

Avantajul principal al acestei definiţii a geniului este aceea că lasă să se vadă că diferenţa între diferitele categorii nu este de natură, ci de grad, fără ca aceasta să devină vreodată diferenţă de natură. „Între onoare şi glorie, spune Lazarus, care s-a ocupat mult timp de aceste probleme, nu există diferenţă"[4]. Unitatea reală de natură care leagă, fără soluţie de continuitate, diferitele trepte ale geniului şi ale talentului trebuie pusă în evidenţă şi luată ca punct de orientare în cercetarea fenomenului. Este evident că treptele inferioare, fiind mai puţin complexe, sînt şi cel mai uşor de analizat. Este deci absolut necesar să se abordeze subiectul pe această latură; altfel, dacă ne-am opri mai întîi la treptele cele mai înalte ale geniului, cum s-a făcut întotdeauna, nu am putea decît să greşim. Dimpotrivă, avem şanse de reuşită dacă începem prin examinarea formelor inferioare ale fenomenului; odată ce condiţiile acestor forme inferioare au fost sesizate, rezultatele obţinute constituie o întreagă metodă

---

[3] *Le suicide*, Paris, Alcan, 1897, p. 2—3.
[4] Lazarus, *Das Leben der Seelle*, I, p. 196.

deja dobîndită. Datele empirice obținute constituie ipoteza ce ușurează studiul laturilor mai complexe ale problemei.

Să vedem, pe scurt, în ce constă efectiv unitatea de natură între diferitele trepte ale geniului. Să începem cu prima treaptă a fenomenului. Ce se află, de exemplu, în spatele prestigiului care înalță în ochii copiilor pe cei mai în vîrstă și pe părinții lor? Nu este oare conștiința că vîrstnicii nu pot avea o autoritate necondiționată asupra copiilor? Nu este oare conștiința, numai pe jumătate clară, a copiilor că părinții lor sau cei mai în vîrstă au infinit mai multă experiență și cunoștințe decît ei? Este evident că prestigiul vîrstnicilor față de copii ține de autoritatea pe care o exercită primii asupra celor din urmă în ceea ce privește educarea și instruirea. Oare cum stau lucrurile în cazul funcționarului administrativ care are un mare ascendent asupra cetățenilor care depind de el? Nu este oare vorba, în mod analog, de influența pe care funcționarul o exercită asupra oamenilor care au de-a face cu el? În raport cu el, cetățenii simpli se află, în numeroase ocazii, într-o situație pasivă; problemele lor sînt hotărîte prin decizia luată de acest funcționar.

Absolut același lucru se petrece cu prestigiul care înconjoară pe primar, pe deputat, pe ministru, pe omul foarte bogat; mulțimea îi respectă și se teme de ei. Cei care constituie mulțimea au conștiința, mai mult sau mai puțin clară, a puterii pe care aceste personaje o exercită asupra soartei lor. În funcție de autoritatea și de puterea pe care o dețin, ei pot modifica situația socială, rangul, soarta oricărui individ. De aceea, mulțimea îi aclamă potrivit puterii lor.

Un deputat influent va produce o cu totul altă impresie asupra mulțimii decît un deputat obscur. Un ministru va fi mult mai mult aclamat decît un deputat influent, iar un rege evocă și răspîndește întotdeauna în locurile prin care trece sentimente de maiestate și de prestigiu, caracteristice capetelor încoronate. Chiar numai prezența sa în mijlocul unui popor constituie un prilej de sărbătoare; și aceasta, pare-se, cu atît mai mult cu cît suveranul are mai multe prerogative. Astfel, țarul va produce o cu totul altă impresie în mijlocul mulțimii unui

oraș rusesc decît regele Belgiei într-un oraș belgian.

Impresia pe care geniul științific și artistic o produce asupra publicului este asemănătoare și de aceeași natură. Un mare muzician, un pictor, un poet, un romancier, un savant sau un filozof se bucură de un renume deosebit tocmai în virtutea sentimentelor pe care le determină în sufletul sau în spiritul acestui public și chiar proporțional cu aceste sentimente. Conștiința pe care o avem despre puterea marilor artiști sau a literaților asupra sufletului omenesc, deși de un alt gen decît aceea a monarhului, face ca ei să provoace în public același sentiment de glorie și de maiestate ca și regii; și aceasta cu atît mai mult cu cît mulțimea cunoaște mai bine, resimte mai acut puterea geniului artistic sau științific. Pentru publicul care nu îi cunoaște, care nu a gustat sau apreciat niciodată operele lor, marii artiști și gînditori sînt doar niște falși suverani. Ei nu au prestigiul pe care îl merită decît în ochii inițiaților.

Dacă o simfonie de Beethoven este interpretată într-o sală de concerte, muzicianul este acolo un rege, cu toată splendoarea ținutei și a maiestății sale regale. Impresia resimțită este comparabilă cu aceea pe care ar produce-o un rege descoperit deghizat în mijlocul mulțimii. Prestigiul, gloria, autoritatea, indiferent de natura lor, ce învăluie pe omul de geniu reprezintă conștiința pe care publicul o are despre puterea irezistibilă pe care geniul o exercită asupra destinului și asupra spiritului celor ce-l înconjoară. „Ceea ce există în sufletul omului onorat, spune Lazarus, reverberează în sufletul celorlalți[5]. Dovada a fost făcută și se află zilnic sub ochii noștri: regele detronat și-a pierdut și maiestatea; un fost ministru nu mai are prestigiul unui ministru; deputatul influent nu mai are prestigiu atunci cînd nu mai este deputat; iar capitalistul, dacă dă faliment, riscă să vadă cum prestigiul de care se bucura în ochii mulțimii se schimbă într-un sentiment cu totul contrar. Într-un cuvînt, secretul geniului, pe orice treaptă de împlinire a sa, pare a fi puterea exercitată asupra admiratorilor săi.

Cît despre izvorul acestei puteri, el este destul de vizibil, din moment ce ea este dobîndită metodic în cazu-

[5] *Ibidem*, p. 194.

rile cele mai simple. Astfel, puterea pe care deputatul influent sau ministrul o exercită asupra admiratorilor se realizează prin intermediul unui mecanism bine cunoscut de aceștia. Într-adevăr, votul cetățenilor a investit pe deputat și pe ministru cu putere și, ca urmare, cu prestigiu. Chiar mărimea puterii provine din același mecanism; căci numărul voturilor măsoară, direct sau indirect, limitele puterii de care vor dispune personajele respective și ca urmare însăși întinderea prestigiului lor, profunzimea geniului lor. Dar, mai precis, ce poate semnifica votul? Nu oare că persoana în favoarea căreia se pronunță voturile condensează în sine aspirațiile și particularitățile tuturor celor care au votat pentru ea? Votul se raportează deci la ei ca un concept la reprezentările din care a fost abstras, ca o lege la faptele pe care le reglementează. Așa cum legea nu diferă, cel puțin în domeniul dreptului, de faptele pe care le reglementează, nici geniul nu trebuie să difere de contemporanii săi. Numai că el este perceput ca fiind egalul fiecăruia, pe cînd ceilalți sînt considerați inegali. „A fi om mare înseamnă a fi tu însuți, însă a fi în același timp toți ceilalți; înseamnă a avea personalitate și a deține ceva în care toată lumea se recunoaște, înseamnă a concepe o gîndire proprie, care să fie în același timp gîndirea comună“[6].

Astfel, formula geniului, fără îndoială obscură și ascunsă, în cazurile cele mai complexe, devine clară și manifestă în cazurile cele mai simple, dacă presupunem, ceea ce este foarte natural, că ea este aceeași în toate cazurile; această formulă poate fi exprimată, cel puțin provizoriu, în felul următor: *geniul este puterea de a-i forma și a-i transforma pe ceilalți, de care dispune un individ uman asupra semenilor săi; puterea este dobîndită de geniu în măsura în care anticipează și încarnează aspirațiile semenilor lui și realizează în sine explicit una din formele pe care trebuie să le ia viața psihică a semenilor săi și care există în ei sub o formă implicită.*

Evident că dacă diferitele categorii de geniu și de talent, oricare ar fi complexitatea și gradul lor, sînt de aceeași natură, această formulă, extrasă din examinarea provizorie a formelor interioare, trebuie să se aplice cu

---

[6] Fouillée, *L'idée du droit moderne*, p. 136.

necesitate și formelor superioare ale fenomenului. Este tot atît de evident că, simplă și manifestă în formele inferioare, ea se complică și devine ambiguă în formele superioare, unde complexitatea o ascunde. Totuși, această ipoteză provizorie trebuie să fie încercată asupra formelor mai complicate ale geniului. Dar mai înainte trebuie să precizăm mecanismul acestei formule, chiar pentru formele simple.

Capitolul II

GENIUL, SINTEZĂ A VIEȚII COLECTIVE

I. GENIUL POLITIC

Această categorie de geniu cuprinde și geniul militar, deoarece, în trecut, mai ales, valoarea militară și valoarea politică erau aproape indisolubil legate.

1. Omul de mare valoare militară a fost întotdeauna generalul consacrat ca personalitate istorică, pentru că, pe de o parte, el a decimat mai multe armate și a făcut să fie dați uitării generalii lor, iar pe de altă parte el a condensat în persoana sa renumele, meritul real al unei mulțimi imense de subordonați. Aceștia din urmă, deposedați de isprăvile pe care le-au săvîrșit pe cîmpul de luptă, au căzut în noaptea anonimatului, așa încît istoria proiectează strălucirea și meritul lor asupra personajului aflat din întîmplare în fruntea armatei victorioase. Marele general primește, într-adevăr, de la subalternii săi și condensează în spiritul său toate informațiile cu privire la starea armatelor. El însuși nu poate controla, nici nu se poate informa decît asupra unei părți infime a armatei.

Se înțelege că exactitatea rapoartelor ce i se prezintă, ascuțimea spiritelor care adună observațiile pe teren atît cu privire la armata inamică, cît și la propria lui armată, într-un cuvînt, opera celorlalți este aceea care hotărăște asupra măsurilor pe care le ia. Perspicacitatea și dibăcia generalului sînt funcție directă de acelea ale subordonaților săi. De asemenea, entuziasmul, forța morală a trupelor sînt, după cum se știe, factori hotărîtori pentru

rezultatul luptelor. Or, acești factori hotărîtori nu depind prea mult de calitățile personale ale generalului.

Ele au cauze profunde, și chiar îndepărtate, în starea sufletească a popoarelor, în condițiile țării respective. Aceasta nu-l împiedică pe general să profite de forța și entuziasmul armatei pe care o comandă, ca să culeagă întreaga glorie, la fel cum un capitalist norocos exploatează niște împrejurări și dibăcia subalternilor săi. Aproape întotdeauna forța și valoarea militară a generalului pot fi reduse la uzurparea acestei valori morale și a entuziasmului armatei[7].

Este evident că geniul militar este sinteza meritelor subalternilor săi și că hotărîrile luate de el au fost întotdeauna urmarea ideilor sugerate de aceștia. Dovada, după noi peremptorie, este organizarea modernă a consiliilor de război, care face din comandantul suprem un simplu președinte al acestui consiliu, a cărui datorie este să țină seama de toate proiectele și să nu hotărască nimic decît în sensul opiniei majorității. Mecanismul, care a devenit explicit numai în zilele noastre, a funcționat, desigur, și în spiritul marilor generali de altă dată, atunci cînd aparatul exterior al acestui consiliu de război nu exista încă. În fond, acest consiliu, cu deliberările sale și cu principiul majorității, nu este decît exteriorizarea muncii interioare, muncă de deliberare, de alegere și de condensare, care a trebuit să se petreacă în spiritul marilor generali de altă dată. Mecanismul intim după care aceștia luau hotărîrile nu diferă de mecanismul după care președintele consiliului de război adoptă astăzi proiectele majorității.

Într-un cuvînt, din meritul subalternilor unei armate se trage, de cele mai multe ori, aproape întreaga valoare militară a marilor generali. De cîte ori oare meritul lor nu a fost de fapt decît superficial? Kutuzov, în 1812, a dobîndit gloria prin simplul fapt al pasivității sale. Nu ne-am înșela prea mult dacă am spune că numele marilor generali nu au legitimitate istorică mai deosebită decît cele ale localităților unde și-au cîștigat ei războaiele. Pare

[7] Ar trebui citite în această privință unele pagini foarte sugestive ale lui Tolstoi din romanul *Război și pace*.

foarte verosimil ca Austerlitzul să-și datoreze renumele istoric aceleiași întîmplări căreia Napoleon I îl datorează pe al său, în așa măsură încît s-ar putea spune că valoarea actului militar petrecut în 1805 la Austerlitz se datorează în aceeași măsură meritului personal al acestui mare general, cît și avantajelor locului. Poate aici stă explicația fatalismului mistic al lui Napoleon, care atribuia succesele sale unei stele fericite: „Soarele de la Austerlitz".

Cousin își explica de ce oamenii însemnați au fost fataliști: este „o eroare de formă", spune el. „Geniul este în serviciul unei puteri care nu este a sa, căci atotputernicia individuală este mizerabilă și nici un om nu o predă altuia"[8].

2. Tot așa stau lucrurile cu geniul politic. Știm prea bine ce mecanism creează în zilele noastre personalitățile politice. În trecut nu exista regim reprezentativ. Dacă examinăm atent istoria, vom vedea că un rege mare a avut întotdeauna miniștri mari, sau cel puțin un anturaj compus din oameni de valoare, care-i încunoștiințau asupra stării precise a lucrurilor din țară. Numai în măsura în care a fost exact informat asupra stării poporului său, asupra necesităților vremii, asupra aspirațiilor țării un rege a putut realiza reformele care să-l consacre ca geniu politic. În consecință, mecanismul după care un rege este consacrat este absolut același cu cel explicat în formula pe care am dat-o mai înainte cu privire la fenomenul geniului.

Apariția geniului s-a realizat, în aceste cazuri, atît de conform cu ipoteza noastră, încît asistăm astăzi la un proces evolutiv cu ajutorul căruia acest mecanism s-a exteriorizat. Într-adevăr, pentru a fi mai bine și mai metodic informat asupra stării societății, regele devine monarh constituțional și, la limită, președinte al republicii. În acest scop, și pentru mai multă imparțialitate, el se rezumă la semnarea unor proiecte de legi gata făcute, pe care unii le-au alcătuit și pe care alții le vor aplica în numele său. În această privință, se pare că regimul reprezentativ nu a avut altă rațiune decît de a

[8] Fouillée, *op. cit.*, p. 157.

înlocui pe consilierii regelui, pe curtezani, pe măgulitori etc., care uneori erau oameni de valoare, dar de cele mai multe ori s-au dovedit simpli intriganți egoiști. Munca de informare și cunoaștere a aspirațiilor poporului se face astăzi prin intermediul regimului reprezentativ, într-un mod direct, ce se presupune că este complet și obiectiv. Discuțiile, deliberările în ședințele legislative înlocuiesc, reproducînd-o *ad litteram*, munca de deliberare și de reflecție care, altă dată, se petrecea doar în gîndirea regelui.

Mecanismul votului secret, mecanismul voturilor exprimate *pentru* sau *contra* și al deciziei aparținînd majorității înlocuiesc pur și simplu deliberarea regelui. Acesta, dacă era scrupulos și dorea prosperitatea poporului său, încerca să ia hotărîri conform faptelor, decelînd dintre motive, considerații, informații pe cele *pentru* și cele *contra*. Dl Raoul de la Graserie a făcut o observație analoagă: „Cînd ne punem întrebarea dacă să facem sau nu un anumit lucru, este sigur că o deliberare începe în spiritul nostru, tot așa cum s-ar petrece într-un tribunal compus din mai mulți judecători, unde fiecare își dă avizul și se străduiește ca un punct de vedere să prevaleze. Este ca și cum mai multe persoane absolut distincte ar delibera în interiorul nostru“[9].

După părerea noastră, nu există numai o simplă analogie între cele două fapte, ci o legătură cauzală. Deliberarea, sfîșierile interioare nu sînt decît ecoul discuțiilor externe între mai mulți indivizi diferiți. Astfel, actul deliberativ care are loc în spiritul monarhului atunci cînd acesta ia o hotărîre este ecoul sugestiilor și insistențelor consilierilor sau curtezanilor săi. Și în felul acesta avem cheia enigmei pe care o constituie geniul politic. Este clar și faptul că geniul politic este și a fost întotdeauna o sinteză a vieții sociale și politice[10].

---

[9] *Du déterminisme et de la responsabilité sociologique*, în „Revue Internationale de Sociologie“, 1901, p. 1.

[10] Vezi Gumplowicz, *Aperçu sociologique*, 1900, Paris, Masson și Storck, p. 131—132, *Précis de sociologie*, Paris, Chailley, 1896, p. 271—278.

II. GENIUL ECONOMIC

Putem distinge trei feluri de genii economice: capitalistul, antreprenorul, inventatorul.

Capitalistul. Individul care posedă o avere excepţională se bucură, într-adevăr, de un ascendent social considerabil, aproape tot atît de mare ca averea sa. Problema este de a şti cum a intrat în posesia acestei averi care-i aduce atîta respect şi atîta prestigiu? Cum s-a acumulat această putere economică în mîinile captialistului? Oare prin acelaşi mecanism ca puterea politică a deputatului, ministrului etc. ...?

O întreagă ramură a ştiinţei economice contemporane ar răspunde că aceasta s-a realizat printr-un adevărat jaf la care a fost supus un anumit număr de indivizi, capitalistul îmbogăţindu-se prin însuşirea surplusului muncii lor. Economia politică de nuanţă marxistă a făcut vîlvă dezvoltînd o asemenea teză. Această teză este susţinută de Proudhon, iar el însuşi a împrumutat-o de la predecesori mai puţin cunoscuţi: „proprietatea este un furt". Teza tinde însă să treacă dincolo de economia politică socialistă, fiind admisă şi de unii economişti independenţi. Dnii profesori Wagner şi Schmoller, care reprezintă în Germania ceea ce se numeşte *Kateder-Sozialismus*, sînt foarte aproape de a accepta teoria plusvalorii. Economişti ca dnii Bücher şi Sombart dau o explicaţie istorico-socială acestei teze. „Proletariatul, spune dl Sombart, urmează producţia capitalistă ca o umbră[11]. Dl Bücher explică situaţia privilegiată a capitalismului prin necesităţile transformării economice, care inaugurează epoca „economiei sociale". Într-o epocă de tranziţie „capitalul se eliberează de muncă, ca apoi să o subjuge"[12]. Şi adaugă: „în mîinile sale (ale capitalismului) se acumulează şi partea de muncă înglobată în obiectul produs, ca parte care-i revine capitalistului datorită investiţiilor în mijloacele de producţie"[13].

---

[11] *Soziale Bewegung und Sozialismus*, Jena, 1901, p. 5.
[12] *Op. cit.*, p .113.
[13] *Ibidem*, p. 114.

Comerciantul. Situația antreprenorului care centralizează tot comerțul unui gen de produse din întreaga societate este asemănătoare cu aceea a unui mare industriaș. El stabilește un fel de monopol comercial, similar monopolurilor de producție, și toate întreprinderile, medii și mici, devin incapabile de a-i ține piept. De aceea, mai devreme sau mai tîrziu, acestea din urmă sînt scoase din luptă. Faptul este așa de comun, și mai ales așa de evident, că a fost relevat chiar și de economiștii ortodocși.

Dl Paul Leroy-Beaulieu observă, în același sens, că „marile magazine au adus societății servicii neprețuite pentru anumite ramuri de comerț, suprimînd numărul prea mare de vînzători cu amănuntul, a căror activitate era foarte redusă, dar care încărcau mecanismul comercial“[14].

Este evident că monopolul comercial, ca și monopolul industrial, pune pe antreprenori în situația excepțională de a fixa, după voie, prețurile mărfurilor, ca și ale mîinii de lucru. Prin aceasta, ei pot să preia din produsul muncii și de la consumatori aproape cît vor. Acumularea capitalului se realizează în progresie geometrică, în funcție de dimensiunile pieței și de numărul muncitorilor. Prestigiul cu care este înconjurat importantul personaj astfel îmbogățit își are deci izvorul în exploatarea economică a celor față de care el are un ascendent. Cu alte cuvinte, prestigiul de care se bucură capitalistul în ochii celor care nu au avere este efectul puterii economice pe care o acumulează exploatîndu-i pe aceștia, întocmai cum deputatul influent se bucură de prestigiu, de autoritate considerabile în ochii celor care l-au învestit cu puterea politică. În ambele cazuri, meritul, care stă la baza prestigiului, își are izvorul în viața colectivă pe care cîțiva indivizi au putut să o „sintetizeze“, prelevîndu-se de forța ei.

Nu ne vom opri asupra geniului inventatorului, deoarece ne-am ocupat de el în cartea precedentă. Mecanismul apariției acestuia este, din toate punctele de vedere, comparabil cu cel care stă la baza geniului economic.

---

[14] *Le collectivisme*, ediția a 4-a, p. 415. Marschal (Albert), *Principles of Economics*, p. 14—15.

III. GENIUL ŞTIINŢIFIC ŞI ARTISTIC

Ajungem acum la punctul cel mai dificil, pentru că aceste forme de geniu sînt cele mai complicate, fiind şi cele mai elevate.

1. Este oare geniul ştiinţific sinteza unui aspect al vieţii sociale, cum sînt geniul economic şi cel politic, pe care tocmai le-am cercetat? Să observăm că, odată cu dezvoltarea societăţii, întregul domeniu al naturii, în limitele planetei pe care o locuim, a devenit accesibil investigaţiei. Pe vremea lui Aristotel, lumea ştiinţei naturale era redusă la limite foarte strîmte. Abia cuceririle lui Alexandru au permis filozofilor greci să-şi lărgească aria cercetărilor asupra naturii.

Integrarea socială progresivă uşurează astăzi într-alt mod centralizarea observaţiilor ştiinţifice. Circulaţia liberă a ideilor şi a oamenilor face ca diferitele societăţi să fie aproape unificate din acest punct de vedere. Nu există bariere vamale care să împiedice libera circulaţie a ideilor; cel mult diferenţa de limbă impune încă unele limite, prin cheltuielile pentru traducere. În aceste condiţii, şi cum activitatea intelectuală de cercetare se desfăşoară în majoritatea societăţilor, centralizarea şi, ca urmare, sinteza cercetărilor sînt din ce în ce mai cuprinzătoare, considerabile şi uşor de realizat. Astfel, rezultatele cercetărilor parţiale sînt prelucrate prin intermediul unui proces de abstractizare şi sintetizare în formule din ce în ce mai simple, care reunesc toate experienţele realizate.

Prin ce se deosebeşte atunci savantul care realizează această sinteză a lucrărilor de gradul întîi elaborate de o puzderie de simpli investigatori, prin ce se deosebeşte deci omul de laborator, care acumulează observaţiile, de capitalist sau de antreprenor, care acumulează bogăţiile graţie monopolului ce le permite să despoaie un număr tot mai mare de concetăţeni? În ce priveşte pe savant, cu cît investigatorii ale căror rezultate le sintetizează au fost mai numeroşi, iar cercetările lor mai exacte, cu atît mai eficace va fi munca ştiinţifică de sinteză şi cu atît mai cuprinzătoare şi mai importante vor fi formulele re-

zultate din această muncă. Exactitatea, comprehensivitatea și importanța rezultatelor științifice sînt însă, fără îndoială, calitățile unei munci intelectuale superioare, care consacră geniul.

Cercetările de sinteză de ordin secundar sau terțiar folosesc cu precădere metoda *inductivă*, statistică, specifică de altfel cercetărilor direct empirice asupra naturii. Or, cu cît savantul va utiliza mai mult metoda *inductivă* și *statistică*, adică cu cît se va limita la simplele date ale primilor cercetători, sintetizînd fidel rezultatele lor, cu atît munca sa va fi de o calitate superioară. Aceste două modalități ale inducției reprezintă activitatea sintetică a spiritului, adică abstractizarea metodică. Savantul care întrebuințează aceste două mijloace de abstractizare nu face decît să sintetizeze latura intelectuală, deci științifică a vieții sociale. În fapt, ce este oare abstractizarea, rezultat și obiect al științei, dacă nu acea activitate care sintetizează fenomene concrete analizate în prealabil? În consecință, rolul savantului este de a sintetiza manifestările intelectuale ale vieții în societate: opera unei mulțimi de cercetători.

Aceste generalizări nu aduc nimic în plus, ci stabilesc doar un acord obiectiv între rezultatele obținute de cercetători. Cel mult i se va putea recunoaște savantului meritul unui efort deosebit de atenție, prelungit și concentrat asupra aceluiași subiect, pentru a strînge și a centraliza tot ce se raportează la el.

Acesta este procedeul care a stat la baza marilor sinteze intelectuale ale lui Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Auguste Comte. Fiecare dintre aceste mari spirite a sintetizat, armonizîndu-le, datele intelectuale, științifice și filozofice care circulau în vremea lor. „Gîndirea, spune Goethe, este un dar al lumii și al societății; ea nu este apanajul personal al cîtorva oameni rafinați și cultivați“[15]. „Platon și-a însușit știința timpului de la Filolaus, Timeu, Heraclit, Parmenide și ceilalți, apoi de la maestrul său Socrate. El s-a dus în Italia pentru a se îmbogăți cu ceea ce lăsase Pitagora, apoi în Egipt și poate mai departe în

[15] *Dichtung und Wahrheit*, cartea a doua, B, 10.

Orient . . .“[16]. Zeller a confirmat această opinie a lui Emerson, indicînd și mai exact elementele sintezei filozofice a lui Platon[17].

Același lucru se poate spune cu privire la sistemele filozofice ale lui Kant și Descartes, mai ales. Montesquieu, care a fost, poate, după Kant, cel mai mare gînditor al secolului al XVIII-lea, este cel mai reprezentativ pentru acest tip de geniu în știință. Cu privire la el s-a făcut următoarea observație: „spirit potrivit pentru a se transforma spre a înțelege, a fi pe rînd antic, modern, străin . . ., a pătrunde într-un suflet străin de el . . ., a se identifica cu el și a trăi prin intermediul său“[18]. Gînditori precum Kant, Montesquieu etc., după ce și-au realizat opera, sintetizînd rezultatul științelor vremii lor, „deposedînd“ cît au putut mai bine pe cei ce i-au precedat ca și pe contemporanii lor, au avut, și vor avea întotdeauna, o mare autoritate și un mare prestigiu chiar în ochii contemporanilor și mai ales în ochii cercetătorilor din viitor. Și aceasta pentru că ei au „exploatat“ pur și simplu pe acei cercetători.

2. Acțiunea savanților sau a filozofilor asupra laturii intelectuale a vieții sociale este reperată de artiști și poeți în ce privește aspectul emoțional al vieții sociale. S-a spus de multe ori, de la Taine încoace, și se știa încă înaintea lui, că poetul trebuie să exprime, în opera sa, emoțiile puternice și profunde ale contemporanilor. El trebuie să devină focarul care să reflecte viața afectivă a epocii și să-și însușească și să retrăiască toată această socialitate, pentru a o condensa și a o exprima în formule estetice.

Or, definițiile care s-au dat pînă în prezent frumosului artistic, formelor expresive și estetice nu diferă în mod esențial de modul în care a fost definită munca științifică. Toată lumea este de acord că frumosul reprezintă *unitatea în varietate*. Abstractul, științificul, nu re-

---

16 Emerson, *Les Surhumains* (trad. Noulet), p. 39.

17 Zeller, *La Philosophie des Grecs*, trad. franc. de E. Boutroux (Hachette).

18 Emile Faguet, citat de E. Ollivier, *Răspuns la discursul de primire al dlui Faguet.*

prezintă oare aceeași unitate în varietate? ... Artistul trebuie să acumuleze simțămintele epocii pentru a descoperi latura lor frumoasă. El trebuie, ca și savantul care descoperă adevărul, să întreprindă o muncă de alegere, de abstractizare formală a acestor materiale. Deci, ca și savantul, el acumulează și sintetizează afectivitatea vieții sociale, însă aprofundează mult mai mult decît savantul, căci opera artistică trebuie să-și aibă rădăcinile în ceea ce este general pentru membrii societății, în timp ce savantul nu are raporturi decît cu o singură clasă de specialiști.

Poetul și artistul sînt mari numai în măsura în care au acumulat manifestările vieții afective a unui mare număr de oameni și, de asemenea, în măsura în care un mai mare număr de contemporani sau de generații viitoare găsesc un element estetic în opera lor — materialul educației lor și al formării lor morale și intelectuale. Este adevărat că afinitatea publicului, influența pe care artistul o are asupra oamenilor este proporțională cu înseși „împrumuturile“ pe care el le-a făcut de la ei, însușindu-și ce au ei mai profund. Influența artistului asupra publicului său nu ar fi deci decît consecința influenței inverse a publicului asupra artistului. Cum superioritatea și prestigiul artistului se măsoară prin impresia pe care el o face asupra oamenilor, geniul poetic și artistic nu reprezintă deci forța psihică, preluată chiar de la cei în ochii cărora artistul este superior și se bucură de un mare prestigiu.

Artiștii, poeții etc. sînt deci un fel de capitaliști care acumulează sensibilitatea epocii lor, pe care, exteriorizînd-o, cu ajutorul ei influențează publicul și dobîndesc renume și glorie. Acest lucru este exprimat de numărul admiratorilor și de persistența sentimentului de admirație, precum și de pătrunderea operei de artă în straturile cele mai adînci ale poporului, semnul adevăratei superiorități artistice. Goethe spunea că poeții sînt mari numai în măsura în care au pătruns în popor[19].

De asemenea, s-a spus despre capodopere de primă mărime că ele au la bază subiecte folosite deja, îmbogățite de predecesori, cu alte cuvinte *laitmotive* populare. În-

---

[19] *Gespräche mit Goethe*, de Eckermann.

tr-adevăr, multe opere literare ar putea satisface această exigență. „Poetul are nevoie de tradiție populară, spune Emerson, asupra căreia să poată lucra și care, la rîndul său, să-i însușească arta în semnificația ei proprie". „Dacă el pierde în acest fel ceva din onoarea creatorului, își mărește în schimb resursele de creație"[20].

Ceea ce spune Emerson se poate vedea la poeți ca Shakespeare, Dante, Rabelais, Cervantes, Molière, La Fontaine, Goethe. Într-adevăr, Faust de Goethe, tragediile lui Shakespeare, fabulele lui La Fontaine, cele mai bune comedii ale lui Molière au la bază subiecte șlefuite de artiștii din antichitate sau din evul mediu. Faust era unul din personajele cele mai cunoscute în spectacolele de bîlci din Germania, atunci cînd Goethe și l-a ales ca erou. Tragediile lui Shakespeare, după cum se spune, înglobează creația unei serii întregi de actori ai teatrelor londoneze, căreia marele dramaturg n-ar fi făcut decît să-i dea o formă perfectă. Să observăm, de asemenea, că personaje ca Pantagruel și Gargantua, sau Don Quijotte, reprezintă eroi legendari, ale căror isprăvi erau bine cunoscute în vremea lui Rabelais și Cervantes. Tot astfel, ce au la bază planul și conținutul *Divinei Comedii* dacă nu o legendă creștină reluată și modificată.

Ceea ce constituie meritul marilor artiști pe care-i admirăm este efortul, răbdarea de a relua opere bogate, pe jumătate deja pregătite, și cu ajutorul reflecției să le reelaboreze, să le dezvăluie conținutul, să-l îmbogățească. După cum se știe, Goethe a purtat în suflet tragedia lui Faust de-a lungul întregii sale vieți, timp de aproape 60 de ani. Se cunoaște concentrarea lui La Fontaine și felul în care Dante și-a elaborat opera.

Însă ceea ce este încă mai remarcabil din punctul nostru de vedere sînt versiunile care circulă cu privire la opera lui Shakespeare și felul în care se consideră că au fost create poemele homerice. Cu privire la Shakespeare, sîntem asigurați cînd că nu ar fi autorul operelor ce i se atribuie, cînd că ar fi unul din actorii care le-au interpretat, că el le-ar fi interpretat așa cum le-a găsit și că *i s-au atribuit* numai pentru că ar fi fost printre ultimii rămași în viață dintre acești interpreți. Cam tot așa s-a

[20] *Op. cit.*, p. 188.

spus și despre Homer. Aedul grec nu ar fi decît unul din cei care ar fi cîntat acele poeme, așa cum le-a adunat de la predecesorii săi. Shakespeare și Homer ne oferă deci imaginea cea mai caracteristică a ceea ce trebuie să fie geniul: un om care acumulează sub numele său calitățile epocii sale. În felul acesta, mecanismul geniului artistic a devenit astăzi evident. Prestigiul lui Homer își are izvorul în meritele și în munca unui popor întreg de aezi, al căror nume s-a pierdut, pentru ca istoria să proiecteze toată strălucirea lor și toate strădaniile lor asupra persoanei unui singur norocos.

Capitolul III

INTERPRETAREA FAPTELOR

I. LIMITELE EXPLICAȚIEI LA NIVELUL SIMȚULUI COMUN

Analiza faptelor pare să indice că geniul este o trăsătură individuală dobîndită, o calitate personală, ale cărei condiții sînt date de condițiile vieții sociale. Dacă geniul este o sinteză a vieții colective, sub una din formele sale, știm, pe de altă parte, că viața colectivă este dominată de legea integrării, de unificare. În consecință, geniul nu poate fi decît efectul acestei legi sociale. Tot așa cum capitalismul este forma pe care o ia, în mod necesar, în virtutea acestei legi sociale generale, viața economică, la un moment dat, geniul (politic, artistic, științific) poate fi explicat prin efectele necesare ale aceleiași legi sociale.

Această idee nu se conciliază prea bine cu felul în care omul de rînd și chiar *elita* concep fenomenul geniului. El este considerat un mister insondabil, sau cel puțin efectul unei calități psihice înnăscute, miraculoase, produsul unei acumulări de eredități favorabile.

Există riscul ca oamenii de rînd să considere că geniul reprezintă o simplă sinteză a calităților comune ale masei. De cele mai multe ori, nu se vede ce au comun geniul și mulțimea, „masa" sau „mediul", al căror rezultat pretindem că ar fi. Contrar acestei teze, se conchide că geniul este, chiar prin definiție, în mod esențial diferit, original, nou, superior masei și că, astfel, el nu poate fi comparat,

nici nu se poate reduce la ceva obișnuit. Se poate explica similarul prin similar; se poate reduce similarul; dar a considera originalul, ireductibilul, un lucru comun nu ar fi cea mai grosolană contradicție? Și din moment ce contradicțiile par de nerezolvat celor care le relevă înseamnă, în ceea ce-i privește, că omul de geniu trebuie să fie posesorul unei calități cerebrale superioare sau să aibă o sensibilitate deosebită, congenitală, instinctivă. Într-un cuvînt, geniul, în opinia curentă, este o chestiune de *instinct*. Pentru a fi om de geniu trebuie să ai instinctul geniului.

Cei care cred aceasta consideră în același timp că mersul istoriei, care depinde de apariția geniului, cunoaște un progres continuu. Ei nu iau în considerare că, dacă geniul este capricios, arbitrar, inegal și ireductibil, nici progresul istoric pe care îl determină nu poate să fie egal și continuu. Cum pot aceste calități înnăscute, predeterminate de condiții de alt ordin decît ordinea socială și istorică, să apară exact în momentul propice evoluției sociale? Trebuie oare să credem într-o armonie prestabilită între acestea? În felul acesta, nu înseamnă că legile istoriei și ale societății concordă cu legile eredității fiziologice? Iată unele din contradicțiile pe care le implică teza geniului înnăscut și instinctiv. Fiind contradictorie, teza trebuie să fie și falsă.

Acest fel de a vedea, deși fals, a suscitat totuși multe analize concrete: mai întîi, s-au măsurat craniile și alte părți ale capului; frenologia și chiromanția sînt aplicații imediate ale acestei teze. Unele observații, mai metodice, au fost prezentate astfel încît au căpătat un statut impunător de rigoare: au fost căutate descendențe din străbuni mai mult sau mai puțin colaterali; s-a încercat să se stabilească ereditatea, cît mai îndepărtată cu putință, a oamenilor de seamă; aceasta ar determina acel *quid proprium* al geniului.

Evident, o asemenea metodă corespunde concepției după care sociologia nu ar fi decît o simplă prelungire a biologiei. În consecință, legile sociale fiind legi biologice, sau o derivație imediată a acestora, evoluția socială ar fi predeterminată în mod necesar în evoluția biologică a indivizilor. Această teză contrazice direct ceea ce Baldwin

a demonstrat foarte bine, spunînd că „adevărul social se opune în mod esențial faptului biologic; el eludează limitele eredității fizice“[21].

Într-una din remarcabilele sale cărți, dl Durkheim[22] a condamnat aceste confuzii între biologie și sociologie. El a stabilit că evoluția socială ține de condiții exclusiv sociale, cu totul independente de natura biologică a indivizilor. Dl Karl Bücher a demonstrat, de asemenea, că evoluția economică, diviziunea muncii și schimbul sînt categorii istorice și nu fenomene *a priori*, înnăscute[23]. În ceea ce ne privește, credem că este posibil ca explicația biologică a geniului și, ca urmare, a istoriei și a societății să se fi bazat pe fapte reale, dar ea a fost negată de evoluția societății. Se poate foarte bine ca însușirile fizice, vigoarea corporală să fi fost factorul decisiv în evoluție, în cadrul unei societăți pur biologice, unde triumfa lupta, suprimarea celor mai puțin dotați fizicește, însă aceste calități fizice au devenit inutile în societățile noastre. Societatea, mai întîi naturală și biologică, s-a denaturalizat mai apoi. Luptele fizice, brutale, încep să diminueze în violență și să fie înlocuite de lupta intelectuală. Cugetarea încearcă astfel să se substituie vigorii fizice și să prescrie legi societății. Cugetarea, rațiunea sînt oare instinctive, pentru ca geniul să fie și el astfel?

II. GENIUL REPREZINTĂ CONTRAZICEREA INSTINCTULUI

Toți sîntem de acord că, dacă există un raport între rațiune și instinct, acesta nu poate fi decît unul de negare reciprocă, deși rațiunea nu reprezintă decît dezvoltarea aceluiași principiu ca și instinctul.

Evoluția și transformările pe care le suferă indivizii, paralele cu transformările societăților în care trăiesc, tind să-i elibereze progresiv de jugul eredității fiziologice. Ei devin plastici, supli, nediferențiați și în aceeași măsură

---

21 *L'interprétation sociale et morale*, p. 450.
22 Division du travail social, cartea a doua, cap. I, II, III.
23 Karl Bücher, *Grundriss der allgemeine Volkswirtschaft*, p. 139.

obiectul unui determinism nou, determinismul egalizator al educației, care este un fel de *ereditate socială*. Școala democrației egalitare are scopul de a combate tocmai fixarea, ca urmare, transmiterea acestor calități dobîndite, ce diferențiază pe indivizii rigizi. Oamenii supli, nediferențiați și, ca urmare, sugestionabili, au devenit prin aceasta complecși, conștienți, raționali.

Dacă geniul este, după cum se crede, tipul omului rațional și conștient, dacă rațiunea este delicata podoabă a unui complex de calități mobile și subtile — ceea ce face din ea antipodul instinctivului — nu este geniul antipodul acestora? A vorbi, în cazul acesta, de geniu înnăscut, moștenit, nu înseamnă oare să fii lipsit de cel mai elementar simț logic? Individul nu poate deveni superior, genial decît în măsura în care prezintă o mobilitate nervoasă, o nediferențiere fiziologică de excepție, în raport direct cu lipsa unor calități înnăscute sau moștenite. Cu cît va fi mai aproape de starea de *tabula rasa* atunci cînd vine pe lume, cu atît el va aduce cu sine o organizare suplă, nediferențiată, capabilă de a se pune în armonie perfectă cu mediul social în care trebuie să trăiască. Nici o predispoziție organică nu-l va împiedica să rămînă deschis tuturor impulsurilor și să adune toate influențele pe care mediul le-ar putea exercita asupra lui. În aceeași măsură el va culege și va sintetiza trăsăturile sufletești ale contemporanilor săi, emoțiile sau părerile lor. Or, aici se află adevăratul mister care stă la baza activității oamenilor de seamă. Oamenii superiori, fiind în cel mai înalt grad impresionabili, trebuie să fie în cel mai înalt grad și nediferențiați.

Una din condițiile esențiale ale geniului științific nu este oare aceea de a fi obiectiv? Calitățile personale ale savantului, ideile sale preconcepute ar periclita obiectivitatea muncii sale. Cu cît el va avea mai puține asemenea idei, cu atît mai bine își va îndeplini funcția. Savantul, care își are calitățile și defectele lui, face abstracție de sine, de ideile sale personale și lasă să vorbească faptele, pentru ca munca sa să fie eficace. Cu cît el este mai obiectiv, cu atît are mai puțin merit pozitiv, într-un anumit sens, și cu atît mai mult este genial. Geniul savantului se reduce la munca de inducție prin statistică și, ca urmare, la efort, la răbdare; el face calculul faptelor

și le înregistrează. Or, aceste calități ale omului de geniu, ca și rațiunea sînt în contradicție cu instinctele și cu calitățile înnăscute.

Rămîne totuși întrebarea: ce face ca, în circumstanțele sociale date, proprii a determina apariția omului de seamă, un anume individ mai degrabă decît altul să profite de ele, excluzîndu-i pe ceilalți? Nu este aceasta o dovadă, neîndoielnică, că acest individ a venit pe lume cu o predispoziție organică, adecvată necesităților sociale? Să observăm imediat că a avea o atitudine adecvată unei stări de lucruri date echivalează cu a nu avea nici una. Pentru a sesiza și sintetiza un puternic curent de emoții și de opinii, este necesară, mai degrabă, o elasticitate organică, o suplețe cerebrală ideală care, ca urmare, exclude orice aptitudine deosebită. Ceea ce este propriu oamenilor superiori, după dl Baldwin, este o variație în sensul unei creșteri a *sugestibilității* de felul cel mai delicat și cel mai deosebit[24].

Pentru a răspunde la întrebarea cine poate hotărî asupra individului care va sintetiza direcțiile vieții sociale, trebuie să examinăm mai îndeaproape condițiile în care se realizează triajul care desemnează oamenii de seamă.

III. CONDIȚIILE SOCIALE ȘI ISTORICE ALE GENIULUI

Goethe a caracterizat această etapă a problemei în felul următor: „Pentru a face epocă în istorie, trebuie două lucruri: să ai un cap bun și să primești o moștenire istorică“[25]. Aceasta înseamnă că trebuie să distingem, în formarea geniului, două faze: 1) formarea spiritului prin intermediul educației; 2) condițiile istorico-sociale în care acționează. Acestea sînt două faze și două genuri de condiții aproape complet independente unele de altele. Ele elimină, fiecare, enorma majoritate a indivizilor, pentru a rezerva gloria doar unuia singur sau cîtorva. Să vedem dacă această eliminare se face potrivit calităților înnăscute ale indivizilor.

---

[24] *Interprétation sociale.*
[25] Eckermann, *Gespräche mit Goethe.*

A. Fără îndoială, calitățile înnăscute nu pot fi decît acelea care se manifestă chiar de la intrarea în școala primară. Cazul cel mai citat de geniu înnăscut este al lui Mozart, care s-a dovedit de la vîrsta de trei sau patru ani dotat cu aptitudini și facilități excepționale pentru arta în care a excelat. Copiii care se arată a fi cei mai vioi în școala primară, chiar din primii ani, sînt desigur și cei mai bine dotați. Potrivit teoriilor calităților înnăscute, aceștia ar trebui să devină geniile de mîine. Or, nimic nu a fost mai mult dezmințit de experiența curentă decît această prezumție. Elevii precoci, departe de a-și menține rangul pînă la sfîrșit, ajung adesea să fie printre ultimii.

La aceasta s-ar putea desigur replica că circumstanțe defavorabile au putut vicia calitățile înnăscute, tot așa cum circumstanțe excepțional de prielnice au putut să favorizeze perfecționarea și dezvoltarea celor mai puțin dotați. Dimpotrivă, aceeași experiență obișnuită a arătat că elevi care păreau greoi la minte, neatenți etc. s-au schimbat, s-au deșteptat cu timpul, au dobîndit supletea spiritului, atenție concentrată și s-au ridicat pînă la primele locuri în școală și în societate. Ordinea naturală inițială a lucrurilor poate fi complet răsturnată. Aceasta dovedește că în sinea lor calitățile înnăscute nu sînt suficiente în fața circumstanțelor externe; ponderea lor nu contează aproape deloc în comparație cu ponderea acestora din urmă. Existența calităților înnăscute ar avea o oarecare valoare numai dacă o armonie prestabilită ar situa întotdeauna pe cei mai bine dotați în condiții favorabile. Dacă se întîmplă adesea ca oamenii de seamă să beneficieze de condiții favorabile, nimeni nu mai crede astăzi în armonia prestabilită.

Unele eforturi de atenție, în anumite momente decisive, atunci cînd se explică în fața clasei o anumită teoremă fundamentală din geometrie sau din gramatica latină, de care va depinde înțelegerea lecțiilor ulterioare, fac infinit mai mult decît o inteligență naturală nefolosită tocmai în acel moment. Lecția următoare va fi mult mai ușoară pentru cel care a fost atent la cea dintîi, căreia i-a deslușit bine sensul, decît pentru acela care, deși mai inteligent, nu a fost atent. Acesta din urmă ar putea să nu înțeleagă chiar nimic din lecția la care participă și

din cele următoare și, din această cauză, să nu cunoască nimic din obiectul de studiu, în timp ce, dimpotrivă, elevul atent va înțelege, din ce în ce mai bine, pînă la dobîndirea unui gust special și a unor aptitudini reale pentru această știință. Atunci teoreticieni, pedagogi sau nu, ne vor demonstra că unul din elevi a avut o aptitudine înnăscută pentru matematici, că el a fost dotat de natură cu inteligența înnăscută a științelor respective, în timp ce natura a fost ingrată cu celălalt. El a venit pe lume cu o infirmitate congenitală pentru aceste științe. E mult mai ușor să se emită această ipoteză decît să se facă distincții subtile și zadarnice asupra gradului de atenție al elevilor sau asupra momentelor de distragere a atenției în timpul explicării teoremelor.

Dacă nu ar fi vorba decît de atenție, s-ar putea pune întrebarea: care este cauza pentru care unul din elevi este atent, iar celălalt nu? Nu este oare aici dovada că unul avea darul matematicilor? Și îndată se cercetează lunga listă a tuturor ascendenților copilului, a străbunilor lui, mai mult sau mai puțin colaterali, pentru a ni se dovedi că unul din străbunii sau unchii copilului a fost lingvist, sau pictor remarcabil, și că acesta este fără îndoială motivul pentru care acest copil a fost mai atent la lecția de matematică. Alții o să-i măsoare dimensiunile craniului, distanța între bărbie și nas și nuanța culorii părului și ochilor, dovedindu-se că darul matematicilor este în strînsă corelație cu aceste dimensiuni și culori. Alții vor supune mîna sau urechea copilului unui examen minuțios și vor dori să ne dovedească cum un copil care prezintă anumite linii, așezate într-un anumit fel, sau anumite sinuozități, nu poate să nu aibă darul matematicilor.

Nu numai că aceste măsurători s-au dovedit absolut infructuoase pentru a indica ceva cu privire la aptitudinile oamenilor[26], dar, în speță, lucrurile sînt din fericire mult mai simple. Unul din elevi, deși mai vioi, a fost neatent doar pentru că a fost distras de vecinul său, sau de amintirea unei scene la care a asistat în ajun, deoarece el și-o rememorează, fiind dotat cu o bună memorie. Ex-

---

[26] Vezi Binet, *L'année psychologique*, Paris, Schleicher, 1899, p. 250, 375, 403.

cludeți aceste circumstanțe și adăugați următoarea condiție specială, o foarte bună dispoziție fizică și psihică, și puneți în aceste condiții, în același moment, pe copilul ce s-a dovedit greoi la minte, de obicei mediocru. Cu toată mediocritatea sa, nu ar fi și acesta mult mai atent decît celălalt, mai bine dotat de natură?

S-ar putea remarca cum elevi ce par să aibă însușiri înnăscute, aptitudini naturale se disting mai ales la materiile ale căror lecții se înlănțuie logic. Acesta este cazul științelor exacte, al limbilor și matematicilor. De aceea, elevii mai bine dotați se disting mai ales la aceste materii. Există întotdeauna matematicieni buni și elevi străluciți la studiul limbilor și al științelor exacte. Nu tot așa stau lucrurile cu istoria și în general cu științele descriptive. Dacă s-ar insista asupra acestor fapte, s-ar înțelege mai bine misterul acestor daruri naturale, al acestor aptitudini înnăscute. Un moment de atenție, care are consecințe infime în primele zile, poate deveni, apoi, sursa unor diferențe enorme. Unghiul acestei diferențe se lărgește la infinit, cu trecerea timpului, oricît de neînsemnat sau minim a fost el la început.

În felul acesta se formează, poate, „cutele" diferențiale ale spiritelor în epoca dezvoltării lor. Aceste „cute" pot duce cu timpul la diferențe enorme între oameni, diferențe pe care însușirile înnăscute, presupunînd că ar exista într-adevăr, nu le-ar fi lăsat să se întrevadă în nici un fel. Aceasta face ca copiii precoci să cadă repede, după cum se știe, cu vîrsta, la nivelul celorlalți; adesea, precocitatea este un semn neîndoios de mediocritate și de platitudine, cînd vine vîrsta matură. Dimpotrivă, elevii mediocri la început pot dobîndi, cu timpul, aptitudini deosebite, care îi vor face superiori celor obișnuiți. Acesta este și rezultatul unei anchete pe care dl Emile Duché a avut fericita idee să o întreprindă recent și din care am putut consulta unele fragmente[27] caracteristice.

În biografia oamenilor de seamă se găsesc aproape întotdeauna personaje, mai mult sau mai puțin distinse, care le-au inspirat dragostea profundă pentru obiectele care

---

[27] „Le Revue" (Vechea „Revue des Revues"), 1 și 15 martie 1904.

vor face mai tîrziu gloria lor. Acesta a fost în antichitate cazul cu Alexandru, Hanibal, Pericle, August, iar în timpul modern cu Frederic al II-lea, Beethoven, Mozart etc. Este adevărat că sînt mult mai numeroase cazurile în care educatori excelenți n-au scos nimic de la elevii lor. Atunci cînd este vorba de obiectul destinat să constituie mai tîrziu o preocupare specială a copilului, trebuie să avem în vedere faptul că pentru a inspira copilului gustul, dragostea pentru un lucru este nevoie de o complexitate de circumstanțe fortuite, de dispoziții de moment. O stare de spirit excepțională, o energie nervoasă corespunzătoare, o dispoziție funcțională psihică și fizică favorabilă pot inspira gustul pentru obiectul ce se abordează mult mai mult decît cel mai bun educator și decît toate dispozițiile înnăscute, dacă dispoziția de moment a fost rea.

Este evident că condițiile formării spiritului elimină, potrivit unor *circumstanțe întîmplătoare*, calitățile înnăscute; a beneficia de educatori foarte buni sau foarte perspicaci, sau a-i întîlni exact atunci cînd ne aflăm într-o stare de spirit, de adaptabilitate, de energie nervoasă excepționale este un lucru cu totul întîmplător. Această întîmplare elimină enorma majoritate a oamenilor și dă naștere unei minorități de spirite, la fel de distinse. Dar aceștia nu sînt încă oameni de seamă. Departe de aceasta. Numai că din această mică minoritate întîmplarea va alege încă o dată, pentru a favoriza pe unul singur, în detrimentul și cu excluderea tuturor celorlalți.

B. Școala, sau educația primară pe care o simbolizează, nu ne dă acel *quid proprium* al geniului; ea ne dă însă anumite indicii în legătură cu el. Explicația fenomenului trebuie căutată, în ultimă instanță, în condițiile sociale și istorice în care el apare.

Istoria ne arată că se întîmplă rar să apară un singur om de seamă izolat. Este tot atît de imposibil să găsim un geniu într-o societate mică, închisă, nesemnificativă în raport cu societățile învecinate. Omul de seamă nu apare decît în societățile mari, și chiar aici numai în epoci de prosperitate politică și economică excepționale, de mișcare socială remarcabilă, de viață socială intensă.

Pentru a demonstra această afirmație ar trebui să ne referim la întreaga istorie a umanității. Să ne mulțumim

însă să amintim cazul Atenei, care a fost leagănul unei pleiade de genii exact atît timp cît și-a menținut prosperitatea sa politică și socială. Republicile italiene din evul mediu, Florența, Veneția, au fost nu numai centre de prosperitate economică, dar mai ales leagănul oamenilor de seamă de la sfîrșitul evului mediu. Tot așa, Spania lui Carol al V-lea, a lui Filip al II-lea a fost și a lui Calderon, Cervantes etc., iar decadența Spaniei se manifestă deopotrivă în politică, în arte, în literatură. Anglia elisabetană, sau aceea a lui Cromwell, a fost în același timp a lui Shakespeare, Bacon, Hobbes, Locke. Nu putem uita că în Țările de Jos artele și științele au fost contemporane cu prosperitatea națională. În sfîrșit, Franța lui Henric al IV-lea, Richelieu, Ludovic al XIV-lea este de asemenea aceea a celor mai mari oameni ai epocii moderne. Este oare o pură întîmplare că Immanuel Kant, Goethe, Schiller, Herder, Lessing etc. s-au format în timpul cînd marele Frederic punea întreaga Germanie în mișcare, creîndu-i prestigiul și prosperitatea? Aceste fapte sînt o mărturie a tezei după care *geniul poate fi exprimat în funcție de preponderența politico-socială a societății în care apare.*

Dar ce înseamnă, în ultimă instanță, această preponderență politico-socială? Nu este ea expresia nemijlocită a procesului de integrare socială care face ca societățile să se reunească și să se unifice prin cucerire militară sau în mod pașnic, adică din punct de vedere economic sau intelectual? Preponderența politică a Atenei a determinat hegemonia ei culturală. Statul înfloritor al Veneției și al Florenței, în evul mediu, înseamnă în realitate puterea de a stăpîni, sau de a exploata din punct de vedere economic, ceea ce nu este decît una din formele procesului de integrare socială, și în mod special forma sa economică. Tot așa, prosperitatea politică a Spaniei în timpul lui Carol al V-lea și al lui Cervantes consta în aceea că soarele nu apunea niciodată pe teritoriul ei. Omul de seamă este deci produsul necesar al acestui proces fundamental de integrare a societăților; el este agentul acestui proces și expresia sa cea mai imediată și cea mai pură.

Într-adevăr, în cadrul societăților prospere, în momentele de succes, viața psihică capătă o intensitate febrilă, ca și activitățile de tot felul. Sentimentele se inten-

uternice,
lizează
devin
ate, al
amenii
un fel
ințele
din

e,
biș-
con-
ciale.
esența

un om de
atît de mari ca și ... par întotdeauna
în mijlocul unui mănunchi ... același fel. Un rege mare este de neconceput ... maiștri mari. Un mare pictor este întotdeauna produsul și creatorul unei școli: muzeele de pictură o demonstrează concludent. Tot astfel un mare poet, un mare romancier etc. Esența vieții psihice a unei epoci, asimilată și distilată, rafinată oarecum de către membrii elitei, este reelaborată de omul de seamă. Această esență constituie modelul capodoperelor. Aceasta ar fi a doua lege a apariției geniului, tot atît de importantă ca și prima: *geniul este întotdeauna produsul unei elite, al unei școli, unui grup compus din oameni care au afinități cu el.*

Este fără îndoială de ajuns ca aceste două condiții să fie date.

Dar în ce constă oare prima din aceste condiții? Starea de preponderență a unei societăți asupra celorlalte societăți, în momentul cînd apare geniul, acea „moște-

sifică. Or, aceste direcții ale vieții sociale, puternice, exaltante, vertiginoase se condensează sau se centralizează într-un mic număr de oameni ai epocii. Oamenii devin adevăratul centru al diferitelor domenii de activitate, al grupurilor în care se manifestă aceste activități. Oamenii care participă la ele reprezintă, în același timp, un fel de elită. Ei acumulează și condensează în ei tendințele sociale pe care se sprijină. Omul de seamă face parte din acest mic număr, și el este în mod efectiv expresia lui cea mai desăvîrșită și cea mai completă. Rolul său este să acumuleze, printr-o reelaborare, ceea ce acest mic număr acumulase deja din mediu. Prin intermediul membrilor acestui grup, ca printr-o antenă investigatoare, omul de seamă pătrunde în adîncul vieții oamenilor obișnuiți; în felul acesta se alimentează el indirect; el concentrează în sine viața ce emană din curentele sociale. Din substanța acestei vieți condensate este alcătuită esența geniului.

Grupurile sociale restrînse sînt deci un element integrant al procesului cauzal care creează oamenii de seamă și, ca urmare, o condiție *sine qua non* a acestora. Oricît de departe am căuta în trecutul istoriei nu vom găsi nici un om de seamă izolat. Toți trăiesc alături de alții, tot atît de mari ca și ei, în alte domenii. Ei apar întotdeauna în mijlocul unui mănunchi de talente de același fel. Un rege mare este de neconceput fără miniștri mari. Un mare pictor este întotdeauna produsul și creatorul unei școli: muzeele de pictură o demonstrează concludent. Tot astfel un mare poet, un mare romancier etc. Esența vieții psihice a unei epoci, asimilată și distilată, rafinată oarecum de către membrii elitei, este reelaborată de omul de seamă. Această esență constituie modelul capodoperelor. Aceasta ar fi a doua lege a apariției geniului, tot atît de importantă ca și prima: *geniul este întotdeauna produsul unei elite, al unei școli, unui grup compus din oameni care au afinități cu el.*

Este fără îndoială de ajuns ca aceste două condiții să fie date.

Dar în ce constă oare prima din aceste condiții? Starea de preponderență a unei societăți asupra celorlalte societăți, în momentul cînd apare geniul, acea „moște-

nire istorică“ de care ne vorbește Goethe este aceea care constituie adevăratul *quid proprium* al geniului. Caracterul de excepție al geniului este, în fapt, apropierea caracterului excepțional al stării sociale. Omul de seamă reprezintă, în superioritatea sa, superioritatea socială, preponderența politică, prosperitatea economică a țării sale. El este produsul acelui *surplus economic* de bogăție pe care îl dă superioritatea politică. Spencer, Grant, Allen Schiller, Schopenhauer au emis o teorie analoagă asupra originii sentimentelor artistice, făcîndu-le să derive din surplusul de energie individuală; aceasta este teoria jocului. Această teorie nu este complet lipsită de fundament; nu în individ, ci în societate se află însă surplusul de energie. Jocul nu este individual, ci social.

Ne putem imagina arta ca o distracție a celor fără ocupație? Artiștii de meserie, singurii creatori adevărați. folosesc în operele lor surplusul vieții lor sau, mai degrabă, însăși viața lor? Numai diletanților le-ar putea conveni teoria jocului; dar diletantul nu este artist. Într-adevăr, dacă arta este un surplus, un joc, ea este un surplus și un joc social în același timp. Viața artiștilor constituie surplusul, jocul vieții sociale; de aceea ea nu are propriu-zis nici o utilitate. Nu îmbogățește avuția economică a societății. Viața artistului este, ca și arta însăși, fructul inutilității, al surplusului, al fluxului social, nu individual. Prin faptul că geniul propriu-zis este produsul preponderenței politice și economice a țării sale asupra țărilor vecine, el devine „exploatatorul“, acumulatorul vieții sociale, nu numai al poporului său, ci, prin el, al întregii lumi.

Adevăratul om de seamă, forma superioară a geniului ce trece peste frontiere, este deci de origine și de esență intrasocială și internațională: renumele îi este universal. Formula pe care am dat-o mecanismului geniului se verifică și se menține în toată rigoarea ei. Fiindcă afirmasem că forța de care dispune geniul asupra publicului se măsoară, oarecum aritmetic, după numărul mai mult sau mai puțin mare al celor care au fost, într-un fel, „exploatați“ de omul de seamă. Astfel, numai bogăția Veneției sau a Florenței din timpul Renașterii a făcut

posibilă apariţia marilor pictori italieni, Tiţian, Paul Veronese, Michelangelo, Rafael, Leonardo da Vinci. Dar această bogăţie era extrasă cam de peste tot.

Este deci natural ca oamenii din toate ţările să aprecieze operele acestor artişti. Pentru că ei regăsesc, chiar şi azi, în forţa emoţionantă a acestor opere ceva din energia, din viaţa străbunilor care au participat, de departe sau de aproape, la aceste opere. Comerţul Veneţiei în evul mediu, acumulînd bogăţii aduse din Rusia, din Ungaria, din România acelor timpuri, din Germania, de peste tot, a făcut posibile acele capodepere ce stîrnesc astăzi admiraţia noastră. Această bogăţie era universală, cum este şi cum va fi întotdeauna gloria marilor pictori italieni.

Într-un cuvînt, esenţa adevăraţilor oameni de seamă este de origine universală, pentru că ei acumulează şi fac să înflorească viaţa societăţii lor, care se dezvoltă pe baza celorlalte societăţi, a căror inferioritate a făcut posibilă preponderenţa ei. Dimpotrivă, talentele simple sau oamenii de seamă de rangul al doilea sau al treilea, aceia al căror renume nu depăşeşte graniţele, sînt doar produsul vieţii interne, slabe rămurele locale alături de lăstarii viguroşi, alimentaţi de curentele fecundante ale aerului de înălţimi. Ei nu au rădăcini în univers: renumele lor şi aura lor nu se universalizează. Mai mult, dacă s-ar putea suprima preponderenţa unor societăţi asupra celorlalte, geniul ar deveni prin aceasta imposibil. Există terenuri mai bune, şi pe acestea se vor ridica vegetaţii mai puternice. Dacă am unifica şi egaliza societăţile şi terenurile, condiţiile de apariţie a superiorităţilor ar dispărea. Cînd progresul integrării sociale este terminat, geniul este de atunci înainte imposibil.

S-ar pune, încă o dată, întrebarea, care este explicaţia că moştenirea istorică a revenit unui Dante, unui Leonardo da Vinci sau altora şi nu oricărui altul dintre contemporanii lor. Se poate chiar insista: geniul se acomodează cu prosperitatea socială, cu curentele sociale puternice, dar nu este el mai degrabă acela care le provoacă? Oare nu geniul unui Richelieu a determinat prosperitatea Franţei? Putem să admitem aceasta; dar să se recunoască cel puţin — ceea ce în istorie este un lucru evident — că

această prosperitate a fost cauza înfloririi artelor franceze sub Richelieu și sub Ludovic al XIV-lea. Acest lucru este suficient pentru a face din geniu un fenomen ce se explică îndeajuns prin istorie, pentru ca fiziologia și ereditatea să fie de prisos. Atunci, revenind asupra concesiilor noastre, vom reaminti că Richelieu a realizat prosperitatea țării sale numai datorită decadenței marilor puteri vecine: Spania și Germania.

Prin urmare, însuși geniul lui Richelieu ar putea fi explicat pur și simplu ca fruct al istoriei. Geniul său, adică succesele sale politice în țară și în afara țării, era produsul acelei tendințe sociale fundamentale care face ca societățile să dorească a se cuceri unele pe altele și pentru aceasta profită de momentele de slăbiciune ale celorlalte. Întotdeauna marii generali și marii oameni politici, care au făcut prosperitatea țării lor, n-au făcut decît să întindă mîna pentru a culege sau a primi fructul copt. Or, dacă ei înșiși se explică prin societate și prin istorie, *a fortiori* geniul artistic, științific este expresia prosperității sociale. Cum să explicăm, în ipoteza calităților înnăscute, apariția unei pleiade întregi de oameni de seamă în epocile de prosperitate? De ce aceeași ipoteză este formulată în mod special pentru aceste epoci? Ce legătură, ce afinitate există oare între ereditatea geniului militar și aceea a geniului poetic, pentru ca poetul să apară în același timp cu eroul? Pentru ce aceste genii înnăscute nu apar în societăți neînsemnate și în epoci de subdezvoltare politico-economică în număr tot atît de mare?

Ni se răspunde că genii se nasc în toate epocile și în toate societățile, dar că circumstanțele necesare dezvoltării și manifestării lor lipsesc. Ce înseamnă aceasta? Nu recunoașterea explicită a faptului că aceste circumstanțe sociale necesare formează acel *quid proprium* al geniului, deoarece fără ele geniul rămîne fără . . . geniu? Acest geniu-epifenomen nu are mai multă valoare, în comparație cu circumstanțele sociale, ca aptitudinile înnăscute față de condițiile de educație.

Rămîne să vedem cum alege hazardul din micul număr de personalități pe care școala le formează și le dezvoltă în condiții de egalitate. Ce determină oare ca din

cercul restrîns al aleşilor doar unui singur personaj să-i revină moştenirea istorică, ceilalţi fiind excluşi? Cu alte cuvinte, ne rămîne să facem încă o dată dovada că întîmplarea nu alege întotdeauna personaje de calitate, fie că meritul lor este dobîndit sau că superioritatea lor este înnăscută.

Capitolul IV

GENIUL SE DEMOCRATIZEAZĂ

Felul în care circumstanţele selectează din micul număr de aleşi pe singurul ce va fi favorizat evoluează, după cum vom vedea, însă rămîne esenţial acelaşi. A evidenţia cum se face această alegere, ar însemna să arătăm, încă o dată, că geniul nu depinde în nici un caz de calităţile intrinsece ale persoanei şi că din micul număr de indivizi aproape la fel de bine pregătiţi pentru a face faţă unei situaţii, pentru a îndeplini un rol social, circumstanţele nu aleg nici întotdeauna, nici exact pe cei mai bine pregătiţi.

1. Metoda după care se creează personalităţile vieţii publice a devenit pentru noi foarte explicită şi manifestă. Este aceeaşi formulă după care se creează un concept, o lege ştiinţifică; metoda statisticii este aici sufragiul universal. Aici, ca şi în cercetările experimentale, se face abstracţie de contradicţiile ce pot apărea la nivelul minorităţii, cel puţin pînă în momentul cînd se va fi admis că minoritatea este reprezentativă. Să presupunem că personajul în discuţie este un deputat care, conform aceluiaşi mecanism, ajunge în Adunarea Legislativă pe banca miniştrilor. Şi că aceasta se petrece, spre exemplu, tocmai în momentul cînd — dacă luăm cazul unui ministru de finanţe — condiţiile generale ale ţării necesită o reformă radicală a impozitelor studiată şi pregătită de multă vreme. Personajul se va strădui, fără îndoială, şi, printr-un ultim efort, va duce la bun sfîrşit reforma legată de numele său, care-i va consacra gloria, îl va aşe-

za printre marii reformatori, potrivit cu importanța actului, și-i va aduce prestigiu în ochii lumii.

Această glorie, inerentă sau dobîndită, poate fi atribuită calităților personajului? Cîtuși de puțin. Existau fără îndoială mai mulți contemporani capabili, sau aproape tot atît de capabili ca și el, de a săvîrși această reformă. În favoarea sa au fost unele incidente minore din perioada alegerilor sau din mișcarea partidelor politice. Aceste incidente influențează doar prin aceea că, în cursul alegerilor, deputatul, devenit apoi ministru, a avut un vot în plus față de adversarul său: el a intrat în Cameră unde un accident de aceeași natură a putut să-l desemneze pentru postul de ministru.

Adevărata explicație a faptului nu se află oare în unele texte ale legii sau ale constituției care consacră principiul majorității și declară ales pe candidatul care a avut un vot în plus, înlăturîndu-l pe acela care a avut un vot în minus. Însă cît de departe sîntem astfel de acele calități inerente, de acele aptitudini înnăscute ale persoanei. În cel mai bun caz, ceea ce putem recunoaște acestui om politic în privința calităților personale este o voință și o ambiție, un efort susținut, prelungit și stăruitor, de perseverență. Dar nu există nici o aptitudine special înnăscută, cum ar fi o finețe a auzului sau o acuitate a vederii, a căror utilizare nu ar fi fost potrivită în cazul dat. Chiar o mare forță a raționamentului nu este întotdeauna competitivă în astfel de ocazii: nu demonstra oare Arago, înainte de succesul căilor ferate, că roata locomotivei va patina? Perseverența, efortul, ambiția sînt calități dobîndite; considerente cu totul speciale, de familie, de situație etc. le impun sau nu ne încurajează să le folosim.

Ce dovadă mai evidentă în favoarea tezei noastre decît deținerea puterii supreme în virtutea simplei întîmplări a nașterii, indiferent de calitățile moștenitorului regal. Nu există un geniu politic „secret": textul unei legi consacră transmiterea puterii.

2. *A fortiori* în ce privește geniul economic. Dacă averea omului bogat este moștenită de la părinți, aceasta se întîmplă în virtutea unui anumit capitol din codul civil care reglementează succesiunile. Dacă, dimpotrivă,

și-a cîștigat averea prin propriile forțe, el o deține tot în virtutea unei legi sociale, la fel de pozitivă, deși mai puțin bine etichetată într-un capitol al codului civil, însă înscrisă în tratatele de economie politică. Această lege economică admite că într-o societate de regim capitalist și de liberă concurență averea poate fi acumulată de un favorit al soartei, chiar independent de calitățile sale, independent de el și uneori chiar împotriva lui. „Plusvaloarea, a spus dl P. Leroy-Beaulieu, e rareori opera capitalistului. Proprietarul de terenuri adună repede o avere, atunci cînd soarta îl favorizează"[28]. În aceste condiții, pătrunderea spiritului, tactul, capacitatea de prevedere, ingeniozitatea sînt tot atît de puțin oportune ca economia sau munca [13]. Calitățile personale conduc cel mult la micșorarea averii, dacă nu la ruină, la faliment. Cu cît se încearcă a se prevedea, a se face conjuncturi printr-un efort personal, oricît de mare ar fi acest efort, cu atît sîntem pasibili de a da greș. Pentru ca unul să reușească, mai multe mii trebuie să eșueze. „Există, spune dl Leroy-Beaulieu, mai mulți oameni pe care speculațiile asupra terenurilor i-au ruinat decît din cei pe care i-au îmbogățit"[29]. „Și aceasta pentru că la baza mai tuturor averilor, pe lîngă muncă, economisire, talent, stă o soartă norocoasă"[30]. Aici s-ar putea concede, de asemenea, că dacă există un factor personal cu oarecare pondere în fața circumstanțelor, acesta este perseverența, efortul, voința nestrămutată.

Dacă mai adăugăm întîmplarea fericită, norocul, voinței puternice, iar întîmplării fericite, ca o condiție, un regim social zis capitalist și de liberă concurență, va rezulta formarea unui mic număr de oameni bogați, cu atît mai bogați, mai puternici și cu prestigiu cu cît sînt mai puțin numeroși. Iar geniul este atît de puțin dependent de calitățile personale ale oamenilor ce posedă bogăția, încît adesea, departe de a o putea dobîndi prin ei înșiși, nu ajung nici măcar să o poată conserva. De aceea ei o pierd, cu atît mai ușor, pare-se, cu cît calitățile lor personale sînt mai originale.

---

[28] P. Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, p. 62—63.
[29] *Ibidem*, p. 63.
[30] *Ibidem*, p. 67.

3. Să vedem dacă lucrurile nu stau la fel și în ceea ce privește geniul științific și artistic, forme superioare ale geniului. Goethe se gîndea mai ales la geniul științific atunci cînd vorbea de moștenirea istorică. Într-adevăr, în dezvoltarea științelor, ca și în cea a societăților, există epoci de empirism și epoci de generalizare. În plus, mersul logic al progresului științific și artistic prezintă uneori astfel de condiții, încît sînt date toate premisele unei concluzii. Aceste condiții sînt suficiente pentru a determina apariția unui om de știință de seamă sau a unui artist; pe lîngă aceste condiții, calitățile personale înnăscute sau dobîndite își pierd aproape toată importanța.

Ar fi desigur greu să se susțină că o teorie importantă formulată la un moment dat de către un savant, și care face gloria acestuia, n-ar fi putut fi elaborată de un altul. Ar fi, de asemenea, greu de susținut că acela care a formulat această teorie a fost cel mai savant și cel mai capabil dintre contemporanii săi; căci, întîi de toate, ce se poate ști în această privință? Nu ar constitui aceasta o afirmație gratuită? Am văzut că meritele savantului sînt generate mai degrabă de reținerea sa în fața lumii. Obiectivismul științei cere ca savantul să renunțe la sine în fața faptelor, ca un veritabil aparat mecanic înregistrator.

Și apoi nu știm oare că de cele mai multe ori teoria care face renumele unui spirit ilustru nu a fost nici descoperită nici formulată de el? Nu ne spune oare Taine că a găsit teoria mediului gata făcută și că nu a avut decît „să o ridice“, să-și concentreze atenția asupra detaliilor și să insiste asupra importanței ei? Ceea ce se poate spune, de asemenea, cu privire la cugetarea dlui Sombart privind faptul că ideea după care revoluțiile politice ar avea la bază diferențe de putere între clase era cunoscută chiar înaintea lui Marx, însă nimeni nu exprimase acest lucru într-un mod atît de clar[31].

Am mai văzut că la fel se petrec lucrurile cu geniul artistic și mai ales cu cel literar. Ni s-a părut că o operă literară cu adevărat mare trebuie să se sprijine pe o veche și profundă tradiție, operă a sutelor de generații.

---

[31] *Sozialismus und soziale Bewegung*, p. 57.

Orice artist „redă publicului“, după cum spune La Bruyère, iar dacă el este un geniu această „redare“ reprezintă un aport și un „raport“ însemnat adus societății. Asta este tot. Apare evident că omul care trebuie să dea numele său unei teorii științifice sau unei capodopere este ales de împrejurări cu nesocotirea calităților înnăscute sau dobîndite, tot așa cum este ales marele capitalist sau omul politic. Schiller, Victor Hugo, Darwin au devenit ceea ce au fost în același fel în care Richelieu a fost un mare om politic.

Felul în care lua naștere un mare om politic din timpul lui Richelieu era, în fond, asemănător cu cel de astăzi; cel mult este mai explicit în zilele noastre. În consecință, se devine Schiller, Victor Hugo și Darwin în același fel cum se devine un mare om politic, un mare președinte de republică în zilele noastre. Dacă așa ar sta lucrurile, ar trebui să ne așteptăm ca formula după care ajungi un mare om în domeniul artelor, în acela al științelor și în finanțe să evolueze în același sens ca formula geniului politic. Este tocmai ce începem deja să observăm.

Astfel, capitalistul nu este oare în mod serios amenințat de o mișcare socială care vrea să democratizeze și să colectivizeze capitalul și mijloacele de producție? Capitalistul ar fi înlocuit în acest caz de un director de întreprindere, de un administrator de asociație numit, potrivit principiului democratic, în urma alegerii prin sufragiul salariaților și al celor interesați. Pe o altă cale, direcția în care se îndreaptă lucrurile conduce la același rezultat: ni se demonstrează astfel că întreprinderile industriale private au o tendință marcată de a se transforma în întreprinderi colective. Societățile pe acțiuni tind să înlocuiască în industrie și în comerț pe capitalist. În același timp, ni se demonstrează cum capitalul are el însuși tendința de a se fărîmița. În acest caz, e inevitabil ca directorul întreprinderii, ales prin vot, să ia locul capitalistului. O simplă reformă a impozitelor, în sensul impozitului progresiv, după cum ni se spune, echivalează cu o confiscare[32], el poate constitui o sumedenie de mici

[32] Paul Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, p. 592.

republici industriale, în care patronul nu va fi decît președintele, șeful puterii executive, lipsit de putere efectivă. Este deci atît de adevărat că superioritatea economică depinde numai de forma în care sînt organizate societățile, încît, modificînd această formă, baza însăși a acestui fel de superioritate, ca și a oricărui alt fel de superioritate, este modificată în aceeași măsură, dacă nu se dărîmă chiar în întregime.

Știința urmează aceeași cale evolutivă. Ce sînt oare congresele în care sînt supuse discuției generale unele teze, teorii sau ipoteze, în care urnele și mecanismul votului tind să se introducă și să îndeplinească astăzi rolul care odinioară revenea unor aristocrați ai gîndirii, cum a fost Kant, Spinoza etc.? Fără îndoială, mecanismul votului ar îndeplini, într-un fel, în mod ideal obiectiv, rolul pe care aceștia l-au jucat în evoluția spiritului; el ar funcționa chiar într-un fel mai obiectiv încă decît spiritul unui Spinoza, *more geometrico*, de vreme ce ar fi înlocuit de un procedeu matematic.

Pe de altă parte, popularizarea științelor prin efortul democraților de a realiza un învățămînt integral constituie un fapt iminent. Or, acest simplu fapt nu ne lasă oare să întrevedem momentul cînd ipotezele științifice cu privire la societate și chiar cu privire la fenomenele naturii se vor transforma în legi sociale sau naturale, prin intermediul sufragiului universal, în imense congrese ale poporului? [14].

Chiar artele vor fi atinse de această mișcare: juriul expozițiilor artistice reprezintă un simptom. În orice domeniu, instituția, astăzi restrînsă, a unui juriu el însuși restrîns, va trebui să fie lărgită și nu se întrevede altă limită decît sufragiul. Nu e deloc imposibil să se conceapă contururile, compoziția și liniile principale ale unei mari pînze consacrate, celebre, în adunare publică și hotărîte prin consultarea fiecăruia și a tuturor. Această aplicare a mecanismului votului presupune doar ca toți cetățenii să aibă o oarecare cultură artistică. Acest lucru nu este atît de greu de presupus, din moment ce, din punct de vedere politic, toți cetățenii sînt considerați a poseda aptitudini egale.

În sfîrșit, în domeniul finanțelor, ca și în cel al artei și al științei, formula geniului trebuie să evolueze în aceiași sens, și, din faptele pe care le-am indicat pe scurt, nu rezultă oare că ne îndreptăm de pe acum într-o asemenea direcție?

Este adevărat că acest fapt vine în contradicție cu unele teze sociologice, mai ales cu acelea ale dlor Gustave Le Bon și Sighele. Acești autori au crezut că pot demonstra că masa este în mod esențial incapabilă de a înfăptui ceva valoros. Ei au insistat atît de mult asupra acestui lucru, încît spirite de seamă au sfîrșit prin a-i crede profeți. Dl Bouglé, printre alții, s-a lăsat convins. El a demonstrat, după dnii Sighele, Le Bon și Simmel, că „eterogenitatea indivizilor explică inferioritatea lor, cînd gîndesc în masă și sînt inferiori lor înșiși luați separat; forțele oamenilor se eludează, nu se contopesc. Condiția esențială, adaugă el, în compunerea unei colectivități sociale este dispariția oricărei superiorități. Într-adevăr, mai degrabă decad cei mai inteligenți, decît să se ridice cei mai puțin inteligenți. Cine poate mai mult, poate și mai puțin, dar reciproca nu este adevărată"[33]. Iată o serie de afirmații cu totul gratuite.

Trebuie să observăm, în primul rînd, că dacă viața colectivă are, așa cum credem și noi, ca efect dispariția superiorității ea poate să ajungă la aceasta tot așa de bine ridicînd pe inferiori ca și coborînd pe superiori. Apoi, este oare adevărat că cel ce poate mai puțin nu poate mai mult? Spunînd aceasta, nu se face decît să se conteste nejustificat posibilitatea evoluției. În alt loc, dl Bouglé este de acord cu dl Tarde, spunînd că imitația coboară de sus în jos, ceea ce este de altfel foarte natural. Dar aceasta nu înseamnă că cei ce pot mai puțin pot și mai mult?

Teoria care susține mediocritatea mulțimii se sprijină pe cîteva observații reale și întemeiate, dar din care s-au tras concluzii fanteziste. Într-adevăr, mulțimea este întotdeauna pătimașe; problemele care cer un calcul rece, abstract și obiectiv nu vor fi niciodată rezolvate de ea. De unde se conchide că mulțimea trebuie lăsată de o

[33] *Sociologie et démocratie* (în „Revue de métaphysique et de morale", 1896, p. 120).

parte, că ea nu trebuie consultată asupra propriilor sale necesităţi sau aspiraţii, pentru că se va lăsa manipulată fără să poată spune ce năzuieşte, nici chiar în mod particular. Ar reveni savanţilor să stabilească în cabinetul lor de lucru, în mod speculativ şi obiectiv, ceea ce îi trebuie mulţimii. S-ar putea spune atunci că şi savanţii sînt incapabili să decidă asupra problemelor dificile pe care în anumite momente din viaţă s-a constatat că şi ei s-au lăsat manipulaţi. Din faptul că mulţimea este adesea pătimaşe nu urmează că ea trebuie neglijată. Mai întîi pentru că ea poate fi organizată în aşa fel încît să nu se mai mînie. Adunările legislative nu sînt ele oare mulţimi care procedează la fel de metodic ca savantul care, în cabinetul său de lucru, îşi închipuie că masele nu trebuie luate în seamă în mersul evoluţiei sociale? „Mediocritatea sau inteligenţa hotărîrilor mulţimii, spune dl M. Ch. Andler, nu sînt inerente acesteia, după cum nu sînt inerente nici indivizilor; şi într-un caz şi în celălalt ele pot fi evitate"[34].

Apoi, dacă este greu să se consulte poporul ca mulţime, nu trebuie oare să fie consultat în mod individual, după ce s-a împrăştiat, asupra problemelor, celor mai abstracte chiar, care privesc interesele sale? Mai mult, savantul cel mai obiectiv nu va realiza nimic în ceea ce priveşte problemele sociale decît dacă va cunoaşte cît mai exact aspiraţiile mulţimii, identificîndu-se cît mai mult cu masele. El va trebui să cunoască pornirile violente, exuberanţele mulţimii şi, izolîndu-se, va sintetiza impresiile culese. Este adevărat că nu va putea folosi materialele astfel obţinute atît timp cît va rămîne în mijlocul mulţimii, dar nu ar putea-o face nici dacă singur, în cabinetul său de lucru, s-ar lăsa cuprins de o emoţie puternică sau de o pasiune paralizantă. El poate aştepta reinstalarea calmului, pentru a-şi relua lucrul, după cum, părăsind mulţimea, poate să prelucreze obiectiv materialele. „Trebuie să te depărtezi de masă pentru a gîndi despre ea şi să te cufunzi în ea pentru a acţiona", spune poetul şi omul politic Lamartine.

O pasiune puternică poate trece drept element indispensabil al oricărei mari acţiuni. Viaţa în mijlocul mul-

[34] „Revue de métaphysique et de morale", 1896, p. 246—248.

ţimii poate da naştere unei asemenea pasiuni, unor avînturi susceptibile de a servi drept bază pentru opere remarcabile. Mulţimea oferă deci pasiunea creatoare celor care ştiu să profite de aceasta; ea este suflul care animă pe cei care-i inspiră; ei primesc astfel aer şi respiră. A te cufunda în masa mînioasă, a culege sentimente complexe şi a le prelucra artistic echivalează cu a profita de o pasiune profundă, pentru a extrage din ea, în clipe de linişte, opere nepieritoare. Mai mult, mulţimea este, în mod direct sau indirect, izvorul oricărei emoţii sau pasiuni puternice, ea este chiar izvorul pasiunilor şi emoţiilor pe care le resimţim cînd sîntem singuri, cu noi înşine, deoarece au o legătură invizibilă, profundă cu mulţimea, cu masa, cu societatea.

Să adăugăm că această *eterogenitate*, în care dl Bouglé vede un motiv de slăbiciune pentru mase, este, dimpotrivă, aşa cum dl Andler a arătat foarte bine, unul din izvoarele celei mai mari forţe sociale. „Mai multe informaţii, superioare celor pe care le poate deţine un singur individ, vor procura în mod necesar o cunoaştere mai completă, spune dl Andler; . . . cumulul mai multor interpretări dă naştere, prin confruntarea lor, unei idei mai corecte“[35].

Dacă ne vom întreba cum s-ar putea realiza, în materie de artă sau de ştiinţă, dorinţele emise, deciziile luate prin consultarea mulţimii, este uşor să răspundem. Va exista, într-adevăr, un grup de indivizi, sau chiar un singur individ care va lucra potrivit dorinţei maselor, dar departe de mase, în calmul izolării celei mai complexe. Rămîne totuşi altă întrebare: cum va fi ales cel care trebuie să culeagă şi să sintetizeze gusturile şi hotărîrile colectivităţii, pentru a face din el tehnicianul acestei acţiuni şi pentru a lega numele său de această operă? Această întrebare, deşi poate grea şi penibilă, ne conduce însă la finişul problemei noastre. Ea echivalează cu întrebarea: cine decide în legătură cu personajul politic care-şi va lega numele de o reformă cerută de cetăţeni? În mod teoretic, votul, voinţa cetăţenilor.

---

[35] *Loc. cit.*

Nu tot astfel stau lucrurile în ceea ce privește problemele economice, artistice? Este probabil că evoluția acestui mecanism de alegere se va îndrepta către acea etapă finală în care majoritatea trebuie să fie înlocuită cu unanimitatea. S-ar putea ca formula geniului științific și artistic să ajungă tot aici; masa va trebui deci consultată cu privire la individul care trebuie să realizeze munca tehnică a capodoperei. Ea va hotărî fie prin unanimitate, fie prin reprezentarea minorității. În acest ultim caz, se va fi creat acel mic cerc de indivizi bine pregătiți pentru sarcina lor. Dar cine va alege dintre aceștia din urmă? Desigur, întîmplarea. Și pentru a aplica pînă la capăt metoda explicitării, s-ar putea face și din întîmplare o metodă: s-ar trage la sorți[36].

A trage la sorți nu echivalează cu confirmarea dogmei creștine a *harului?* Această dogmă ar putea să aibă un oarecare fundament în experiența politică. Tragerea la sorți va putea fi generalizată, după ce a fost „metodizată", și vom avea astfel verificarea, prin experiență, a harului. Geniul, superioritatea, ar putea fi deci o latură a harului, nu divină, ci numai socială.

Aceasta înseamnă că vechea concepție populară, care vedea în geniu un har venit de sus sau un semn divin este o intuiție mult mai profundă și veridică, deși simbolică, implicită, decît teoriile unor semisavanți care caută originea geniului în ereditatea cea mai îndepărtată, directă sau colaterală. Dacă divinitatea nu este decît produsul intuiției confuze pe care poporul a avut-o despre realitatea socială, teza populară cu privire la genii este adevărată. Într-adevăr, în oamenii de seamă există ceva divin, un geniu ascuns, căci societatea există în ei din

[36] Nu sîntem departe de teza susținută de dl Espinas. În concepția acestui sociolog, progresul social, tehnic și intelectual este opera unei tatonări care merge la întîmplare și în care rațiunea este inutilă și neputincioasă, neapărînd decît în urma descoperirii. De aceea, după părerea noastră, descoperirea, în general, operă a întîmplării, independentă de calitățile personale ale aceluia care a făcut-o, este totuși capabilă să-l califice, să-l facă superior față de contemporanii săi prin simplul fapt de a fi fost condus de întîmplare la descoperirea sa. Geniul deci, ca și rațiunea, vine după operă, astfel încît s-ar putea spune că opera este cauza geniului, iar nu geniul cauza operei.

moment ce și-au asimilat-o într-un grad mai înalt decît alții. Se poate vedea cît de departe sîntem în acest stadiu de teoria lui Helvetius și a lui d'Holbach, care susținea că geniul este opera educației și că el ar putea fi creat după dorința noastră.

Într-adevăr, desemnarea omului de seamă cu unanimitate de voturi ar fi logic posibilă, căci trebuie sperat că educația, instrucția ar putea determina o uniformizare relativă a membrilor unei societăți. În acest caz, și așa postulează și dorește socialismul, fiecare om ar putea să valoreze cît oricare altul. Se va putea atunci hotărî cine va fi directorul unei mari întreprinderi, cine mare om politic, mare poet sau artist, tocmai prin transformarea întîmplării în metodă, prin tragere la sorți, pur și simplu. Sau, se va ajunge la același rezultat fiecare deținînd, pe rînd, funcția de om de seamă; funcția de director al unei întreprinderi ar putea fi îndeplinită de fiecare salariat, în ipoteza că oamenii sînt de valori egale. În felul acesta, un tablou celebru, care a obținut adeziunea unanimă, ar putea fi reprodus de fiecare, cu detaliile caracteristice persoanei sale; lucru posibil în această lume în care fiecare ar putea fi educat multilateral. Timpul va realiza acest lucru, fără îndoială, căci tehnica permite să eliberăm omul de munca brută, care-l copleșește și îl abrutizează încă.

Aceasta nu înseamnă altceva decît instaurarea unei epoci corespunzătoare unei asemenea stări, către care logica științelor tinde chiar de pe acum: aceea în care faptul cunoscut ar fi ridicat la același rang cu propria sa lege, sau în care legea ar reveni la fapt. Această epocă, în ciuda aparenței, nu este atît de utopică cît s-ar putea crede. Să ne gîndim numai că în timpul lui Sofocle, al lui Socrate sau al lui Pericle strategii erau trași la sorți[37]. Nu este oare aceasta o dovadă efectivă a direcției democratice în care va evolua geniul, în ciuda diferențelor care există între democrația antică și cea modernă?

De ce strălucirea și suveranitatea geniului de toate categoriile nu ar fi coborîte, la fel ca suveranitatea și maiestatea regilor, la baza lor — poporul, care este izvorul lor. Această idee este greu de conceput. Și totuși nu

---

[37] Curtius, *Histoire grecque*, I, 2, p. 502—503.

am avea nimic de pierdut procedînd astfel, prestigiul și admirația care se leagă de persoana suveranilor și a oamenilor de seamă[38] vor cuprinde masa, toți oamenii care o compun. În același sens, dl Baldwin crede că „disciplina dezvoltării sociale este îndreptată în primul rînd spre nivelarea originalităților personale, spre suprimarea excentricităților"[39]. „Omenirea se reîntoarce, scrie dl Xenopol, pe o altă cale, la omogenitatea primitivă din care a ieșit"[40]. Să observăm numai că această omogenitate inițială era pur biologică. Iar rezultatul va fi acel respect al persoanei umane, îndelung, dar zadarnic așteptat, căutat, dar nerealizat, în regimul domniei geniilor și a suveranilor. Numai democrația ne-ar putea reda respectul pentru persoana umană, care se află acum „capitalizat" în mîna unor persoane.

În ce privește artele și științele, ele nu vor avea de ce se teme, ci vor avea de cîștigat. Cît de mult va cîștiga știința prin aplicarea metodelor experimentale! Iar artele cît prestigiu vor cîștiga, cînd toată lumea va avea o educație artistică desăvîrșită, în fața publicului compus numai din artiști și eliberat de orice muncă mecanică, înjositoare!

În definitiv, *democratizarea* geniului nu tinde spre distrugerea sau înjosirea acestuia. Dimpotrivă, se încearcă să se disemineze talentul și prestigiul în mase, să se aristocratizeze masele. Este vorba într-adevăr de a se aristocratiza plebea. Nu se vrea distrugerea suveranității, ci multiplicarea, extinderea ei la toți oamenii, ceea ce, cum istoria ne-o dovedește, nu este atît de himeric pe cît ar putea să pară. La Atena, în timpul lui Pericle, ni se demonstrează că poporul liber era adevăratul suveran. Ce poate fi mai caracteristic pentru suveran decît să hotărască totul și să aibă în schimb lista sa civilă? Ei bine, poporul atenian hotăra totul și avea și lista sa civilă[41]. El era întreținut, așa cum se știe, pe contul statului, cum sînt astăzi suveranii. Nu este acesta un simptom, cît de

---

38 Vezi Tarde, *Les lois de l'imitation*, p. 94—97 și *Logique sociale*, cap. II, passim.
39 Baldwin, *Interprétation sociale*, p. 161.
40 A. D. Xenopol, *Principes fondamentaux de l'histoire*.
41 Curtius, *op. cit.*, vol. 2, p. 488.

efemer ar fi, despre ceea ce ne-ar putea aduce viitorul democrației?

Scopul final al evoluției mișcării democratice va fi deci triumful definitiv al aristocrației, dispariția plebei prin aceea că va fi înnobilată, ridicată în locul aristocrației din zilele noastre și chiar mai sus, poate.

Capitolul V

DESPRE ROLUL GENIULUI ÎN SOCIETATE

În așteptarea realizării scopului mișcării democratice, a transformărilor pe care o necesitate pur logică le lasă să se întrevadă, să vedem cum se va ajunge acolo? Care este, în ultimă analiză, rolul ce revine oamenilor de seamă în această evoluție? Sau, ce reprezintă geniul, puterea de care dispune el asupra oamenilor, și de ce natură este influența pe care o exercită? Să luăm ca exemplu entuziasmul pe care unele idei sociale libertare și egalitare, amenințate și comprimate de către o „coaliție de tirani", l-au provocat într-o societate dată. Să adăugăm faptul că, într-un grup de cetățeni, circumstanțe absolut independente de calitățile lor personale ar fi accentuat, în mod deosebit, acest entuziasm, astfel că unul dintre ei ar fi fost ales de întîmplare să le fie lider. Să ne închipuim, ca să concretizăm această situație, cazul armatei franceze în anii 1792—1796, mai precis corpul ofițerilor. Nimic mai natural și mai de înțeles decît că persoana care reprezintă punctul de concentrare și de convergență al sentimentului public devine cea care concentrează adevărate avalanșe ce distrug toate obstacolele, înfierbîntă și îndîrjesc toate voințele. De aici vor apărea marii generali și o epocă de intensitate unică, cum a fost epoca lui Alexandru Macedon sau a lui Napoleon I.

Omul, pe care întîmplarea l-a aruncat în mijlocul unor astfel de mișcări sociale acaparează și condensează în el, prin forța lucrurilor, sentimentul general al epocii. El se identifică cu epoca, cu ceea ce are ea mai profund și mai puternic. În virtutea acestei identificări cu societatea epocii, el dobîndește o forță psihică, o putere de

sugestie și de fascinație irezistibile, care îl transfigurează în ochii lumii și chiar în proprii săi ochi. Dacă pura întîmplare, care a făcut din el centru de convergență socială, nu l-a favorizat pe el, mai degrabă decît pe altul, în virtutea vreunei calități inerente, personale, superioare, el dobîndește această calitate, în acest caz, prin simplul fapt că se găsește aici.

Savantul, pe care numai întîmplarea l-a dus la descoperirea unei teorii remarcabile, dobîndește superioritatea asupra celor care îi erau egali, dacă nu chiar superiori, mai înainte. Tot astfel, experiența războaielor prelungite și a victoriilor poate, ca oricare practică, să dea naștere unei superiorități militare excepționale, pe care o numim geniu. De asemenea, simplul fapt de a exercita suveranitatea imprimă regilor ceva maiestuos, care îi distinge de restul muritorilor ce nu au avut niciodată posibilitatea acestui exercițiu. Dacă omul de geniu nu se deosebește de ceilalți oameni înainte de realizarea rolului său social, acest lucru se petrece după aceea, prin simplul fapt că a avut acest rol.

Astfel, epoca de surescitare patriotică intensă din vremea lui Napoleon îi furnizează acestuia momentele de atotputernicie și de exaltare întreținute și hrănite de către masă. El se supradepășește, devine într-adevăr *supraomul* despre care vorbesc Nietzsche și Emerson. Susținut de această forță psihică intensă condensată în el, este susținut și prin poziția sa centrală și prin perfecta analogie dintre propriile sale sentimente și acelea ale masei asupra căreia acționează. Într-adevăr, masa acționează nu numai sub impulsul omului de seamă, ci sub impulsul propriilor sale sentimente, care sînt aceleași ca cele ale omului de seamă. Cînd se lasă dominată de el, ea o face pentru că de fapt se domină pe sine, sau, altfel spus, pentru că propriile sale sentimente o domină.

Puterea oamenilor de seamă se datorează deci faptului că ei înțeleg sentimentele popoarelor, pentru a le putea domina prin intermediul propriilor lor sentimente. Francezul din timpul lui Napoleon I, deși se lăsa dominat de „marele tiran“, avea sentimentul libertății sale în acest act de supunere. „Niciodată un popor, spunea d! Espinas, n-a fost mai sclav considerîndu-se mai deplin liber“. Este

cazul să ne întrebăm: se înșeală teoreticianul care crede că poporul este sclav, sau poporul care se consideră liber? Ne simțim obligați să nu dăm dreptate poporului. Poporul francez, sub Napoleon, era sclavul sentimentelor puternice, cărora tiranul, el însuși, le era înrobit. Este adevărat că fiecare act de voință al său devenea irezistibil, atotputernic, voința sa era cu adevărat tiranică, distrugînd toate rezistențele; dar nu era așa pentru că fiecare act al voinței sale pătrundea mai bine în conștiința poporului, a tuturor membrilor societății? Dar dacă voința tiranului coincidea cu aceea a maselor? Unde este atunci tirania? E ca și cum s-ar spune că poți fi tiranul propriei tale persoane. „Poporul servește pe cine îl servește, spunea Cousin; omul de seamă nu este decît instrumentul acelora pe care are aerul că-i asuprește"[42].

Proba a fost făcută în ziua în care masele istovite, de altfel ca însuși tiranul, și-au pierdut sentimentele și entuziasmul. Tirania a căzut, dar de fapt căzuse tirania interioară a sentimentelor. Catastrofa de la Waterloo era pregătită de o catastrofă prealabilă în sentimentele poporului. Tiranul învins era același, în ceea ce privește calitățile sale intrinsece, personale; puterea curentelor sociale pe care le reprezenta era aceea care căzuse.

Într-adevăr, dacă societatea franceză, în constituirea sa, și-a apropriat unele trăsături ale lui Napoleon, după cum afirmă Taine, este pentru că el întruchipa trăsături pe care societatea însăși căuta să le dobîndească. Lungi secole de centralizare pregătiseră această evoluție a societății, așa cum tot Taine a demonstrat. Puterea legislativă, puterea de a hotărî și de a codifica actele societății, supunerea poporului la numeroasele legi care i se pregătesc, toate acestea sînt ușurate, o știm prea bine, de procesul de adaptare a indivizilor, care-i fac supli, sugestionabili și incapabili să se revolte împotriva injoncțiunilor sociale, împotriva sugestiilor de orice natură. Mai mult, această putere de determinare exterioară devine chiar indispensabilă, dat fiind că ereditatea, instinctele regresează și lasă loc educației, determinării exterioare, eredității sociale, determinismului social, în cele din urmă.

---

[42] Citat de către dl Fouillée în *Idée du droit moderne*, p. 157.

În această adaptabilitate a indivizilor, care face nu numai posibili, ci chiar necesari pe tirani și pe oamenii de seamă, trebuie să găsim pe agenții acestui determinism social.

Pe scurt, *tiranul* [14], *omul însemnat, devine pentru societate exact ceea ce este o bucată de cristal căzută într-o soluție chimică, a cărei compoziție este la fel cu aceea a cristalului.* După cum soluția chimică se solidifică și capătă proprietățile cristalului, pentru că acesta este prezent în soluție și pentru că compoziția soluției este identică cu cea a cristalului, tot astfel, prezența omului de seamă în mijlocul societății îi imprimă trăsăturile sale. Nu există în aceasta nici o constrîngere sau, dacă există vreuna, ea este de aceeași natură cu autoconstrîngerea. Constrîngerea pe care o exercită geniul este un efort pentru el, care nu este întotdeauna plăcut.

Or, trebuie să observăm că acest efort și această constrîngere sînt substanța din care se creează codurile, legile sociale provizorii sau permanente. Omul de seamă, fie că este om de știință sau om politic, este adevăratul izvor al legilor determinismului social. Fenomenul geniului devine astfel inteligibil și mecanismul său explicabil. Acest fel de a-l înțelege rezolvă, se pare, toate contradicțiile și toate controversele pe care le implică.

Geniul are putere asupra masei numai în măsura în care se identifică cu ea. Am văzut că această putere o datorează masei și am văzut și cum. Or, puterea geniului nu este decît recompensa, echivalentul lungilor strădanii, întotdeauna grele, pentru a se identifica cu mulțimea, a distinge esențialul, a-l sintetiza și a-l concentra în sine. Puterea sa de a transforma societatea se măsoară cu cantitatea eforturilor depuse. În același sens, dl Paulsen ne spune că „legea juridică își are originea în voința oamenilor, dar, în același timp, își are fundamentul în natura lucrurilor și în consecințele lor"[43].

S-a spus că nu există nimic comun între masă și geniu, dat fiind că geniul reprezintă ceva superior, ireductibil, prin însăși definiția sa. Această obiecție nu este numai din cele mai pretențioase, dar și din cele mai facile, inutile

[43] *Die Ethik*, I, p. 14—15.

și superficiale. Într-adevăr, geniul este original, ireductibil, tocmai pentru că este sinteza *comunului,* vulgarului, a masei. Se spune că sinteza H_2O este ceva ireductibil și că ea se reduce totuși la combinația H cu O. De asemenea, se convine că celula vie este un produs ireductibil și totuși ea se compune din atomi materiali. De ce nu s-ar admite că geniul, deși ireductibil, este produsul masei? Orice sinteză, o știm foarte bine, este un act de creație originală, ireductibilă, dar care se explică prin componenții săi. Or, geniul, o sinteză ca oricare alta, este original, creator, dar nu se poate explica decît prin factorul care-l determină: viața socială comună a masei. Însă, dacă el se explică prin masă, nu poate fi redus la ea; el este identic cu masa, dar nu-i seamănă.

Dacă geniul este identic cu masa, fiind sinteza acesteia, el diferă atît de profund de ea tocmai pentru că este o asemenea sinteză. În ceea ce privește puterea de care dispune geniul asupra popoarelor, aceasta este de origine socială, căci omul de seamă „este o marionetă în interiorul căreia mediul social, în care el trăiește, a încorporat mecanismul motor al funcționării, de care depind faptele și gesturile sale“[44]. Totuși, oricare ar fi originea sa, această putere nu este mai puțin proprie și este la dispoziția sa personală. Astfel, moștenirea unei averi imense, cu toate că nu este dobîndită prin merite personale, conferă oamenilor o putere considerabilă. Nu este o eroare sau o naivitate a crede că, explicînd-o, *iluzia* puterii geniului a fost distrusă? A explica nu înseamnă mai degrabă a confirma decît a distruge? Explicația noastră conține deci, uniți în mod necesar, cei doi factori esențiali ai geniului: originalitatea sa ireductibilă și identitatea sa profundă cu cea mai mare parte a masei. Acești doi factori au fost priviți întotdeauna ca formînd o antinomie[45], iar teoriile de pînă acum asupra geniului au exagerat importanța cînd a unuia cînd a celuilalt factor. De aici, lungile controverse cunoscute și această antinomie

---

[44] Gumplowicz, *Aperçu sociologique,* Paris, 1900, p. 81.

[45] Darea de seamă a Congresului istoricilor germani, de Blondel, „Revue historique“, 1897, noiembrie și decembrie. „Revue Internationale de Sociologie“, 1898. Xenopol, *Les principes fondamentaux de l'histoire,* p. 153—156. Tarde, *La logique sociale,* p. 151—227.

între geniu și masă, care se rezolvă prin identitatea celor doi termeni.

De altfel, să observăm că, dacă identitatea dintre masă și geniu este ascunsă, atunci cînd se are în vedere masa, care precede și pregătește apariția omului de seamă, ea se dezvăluie atunci cînd privim mulțimea de azi și mai ales pe aceea a generațiilor viitoare asupra cărora acționează geniul. Într-adevăr, contemporanii și generațiile viitoare suferă, în mare parte, influența omului de seamă. Trăsăturile sale se imprimă, în mod imposibil de șters, asupra contemporanilor săi și asupra generațiilor viitoare. Franța contemporană, a spus Taine, a luat multe de la persoana lui Napoleon I. Acesta a imprimat societății franceze trăsături de neșters din personalitatea sa absorbantă, autoritară.

Acest lucru explică în mod efectiv transformările și evoluția societăților, ale căror etape succesive nu se aseamănă. Ele sînt, fără îndoială, oglinda diferiților oameni de seamă care au transformat societățile la un moment dat. Dar, cum oamenii de seamă sînt originali, ireductibili, fazele sociale sînt de asemenea originale, ireductibile. Or, aceasta face ca știința pozitivă a societăților din zilele noastre să fie tentativa cea mai zadarnică ce s-ar putea închipui. Atîta timp cît oamenii de seamă sînt posibili și chiar necesari, ei imprimă societății și epocii lor caractere originale, ireductibile, pe care nici știința nici altceva pe lume nu le-ar putea șterge, nici reduce, pentru a pune în loc ceea ce este asemănător, adică singura materie susceptibilă de legi sociale pozitive. Acest lucru confirmă și verifică, într-o oarecare măsură, concluziile primei cărți, de unde rezultă că, atît timp cît societatea este în progres, în evoluție, o știință socială asemănătoare științelor naturii este imposibilă. De fapt, obiectul cărții de față nu este decît un aspect diferit al aceleiași probleme, de care ne-am ocupat în prima carte.

Pe de altă parte, trebuie să observăm, de asemenea, că succesiunea ireductibilă a oamenilor de seamă, care urmează unul după altul, revoluționînd societățile, reluîndu-le sub o formă dată, transformîndu-le și lăsîndu-le neschimbate sub alte forme, reprezintă, în interiorul societăților, și mai ales pentru oamenii care le compun, un

izvor nesecat de contingențe, anarhie, dezechilibru, incoerență psihică. Coerența socială și psihică a devenit imposibilă din pricina apariției geniului. Căci, cu fiecare om de seamă se întrerupe o conexiune de idei, se prăbușește o instituție socială, o discordanță ia locul altei discordanțe. Deși oamenii de seamă realizează și unele asocieri de idei indisolubile, ei risipesc, împrăștie dezordinea, în rest. În aceste condiții, din pricina dezastrelor psihice pe care oamenii de seamă le provoacă mai întotdeauna, psihologia științifică devine de asemenea imposibilă. „Legile psihologice cele mai generale sînt, spune dl Boutroux, relative la o anumită fază a umanității". Într-adevăr, din punct de vedere psihologic, nu se poate prevedea nimic, ca în cazul previziunilor astronomice, fizice, chimice etc.

În etapele sociale originale și ireductibile în înlănțuirea lor, ca și geniile care le-au dominat și modelat, previziunea este exclusă pentru că similitudinea și repetiția lor sînt excluse. Oamenii de seamă apar la asfințitul unei epoci, ale cărei aspirații profunde le asimilează și le sintetizează, iar din această substanță psihosocială ei creează o mentalitate nouă, prefigurează imaginea originală a epocii lor și a celei de după ei. Apariția unui om de seamă reprezintă distrugerea, în mare parte, a operei predecesorului său și o reconstrucție întotdeauna nouă. Ea are aceleași consecințe ca o integrare socială.

De fapt, geniile apar numai în momentele de integrare socială. Ele sînt produse de integrarea socială, dar și de agenții săi. Aceasta face ca o epocă istorică să nu se poată repeta niciodată. Dacă seria oamenilor de seamă este ireductibilă la o lege, ea dă totuși naștere unor legi. Un om de seamă este ireductibil la o lege pentru că este el însuși izvorul unei legi. Dar, dacă opera oamenilor de seamă este făcută și desfăcută cu fiecare om de seamă, ca un fel de pînză a Penelopei, există elemente care rămîn pentru totdeauna de la fiecare dintre ei. O distrugere și o reconstituire ulterioară a vieții sociale vor respecta anumite formule, care se acumulează în mod progresiv și constituie tot atîtea coeziuni psihice și cercuri de similitudine socială perpetuă. În fond, rolul omului de seamă este să creeze o lege științifică și socială care

va fi, în același timp, o asociere logică indisolubilă de reprezentări.

Atîta timp cît vor exista societăți de integrat, legi de creat și de descoperit, vor exista și oameni de seamă. Cu ultimul om de seamă va apărea și ultima lege psihologică sau socială și numai din acest moment o știință psihologică și socială pozitivă va fi posibilă. Armonia socială, ca și coerența psihică definitivă vor fi atunci definitiv dobîndite. Omul de seamă nu ar mai avea motiv să existe. Momentul ar corespunde cu sfîrșitul integrării sociale. Societatea ar deveni atunci complet integrată și tot așa de fixă ca speciile de azi; în consecință, geniul este pentru societate ceea ce în biologie sînt variațiile individuale, care se propagă, se fixează și dau naștere unor specii permanente. Geniile sînt aceste variații sociale care se propagă, se generalizează, se fixează și dau naștere unor legi sau unor formule sociale permanente. Geniul, fenomen de origine pur și exclusiv socială, este deci creatorul inițial al unei legi sau al unei forme sociale. Și, invers, orice formă sau lege socială este invenția sau creația unui om de seamă. Geniul este „individul devenit întregul gen, căruia i se aplică legea și care este stăpînul ei“[46].

CONCLUZIA CĂRȚII A TREIA

1. *Oamenii de geniu creează determinismul social.* Ei reproduc, în formarea lor, procesul integrării sociale. Ignoranța în care ne aflăm cu privire la determinismul social ne-a făcut să nu explicăm încă geniul și nici măcar să apropiem acest fenomen de determinismul social. În consecință, geniul a fost considerat acea atitudine mistică a spiritului pe care o ai în fața misterului: or, misterul, constituind atitudinea subiectivă care se ia în fața unei categorii de fapte necunoscute, este prin urmare simptomul sigur că această categorie rămîne încă în afara cuceririlor științei. Apropiind geniul de fenomenul determinismului social, latura misterioasă a geniului devine obiect al științei.

[46] Boutroux, *op. cit.*, p. 130.

Pentru că pînă acum determinismul social a fost conceput ca un simplu apendice al determinismului biologic, s-a pus în circulaţie, în accepţie vulgară, ideea geniului înnăscut produs prin ereditate etc. . . .

2. Nu numai că geniul este un fenomen social, dar tot ceea ce există ca fenomen sau lege socială derivă dintr-o acţiune originală a unui om de seamă. Legile sociale sînt invenţiile generalizate ale geniului, „felurile de a face", invenţiile individuale generalizate.

3. Generalizarea se realizează după un proces conform căruia esenţa acţiunilor oamenilor de seamă a coborît în mase. Acest proces constă în transformarea pe care masa o suferă din partea oamenilor de seamă, care sînt educatorii ei. Masa educată se înnobilează în măsura în care suferă influenţa oamenilor de seamă şi asimilează substanţa lor. De altfel, sensul ultim al geniului nu este oare generalizarea sa?

Cu desăvîrşirea procesului social masa asimilează integral substanţa geniului, societatea, legile sociale vor coborî definitiv în indivizi. Ridicînd masa la nivelul lor, oamenii de seamă nivelează complet masa. În acest sens se poate spune că *geniile, întocmai ca democraţiile şi ca despoţii, constituie un proces de nivelare socială.*

Putem acum să precizăm care sînt relaţiile indivizilor cu societatea şi cu determinismul social.

a) Indivizii de geniu au asupra determinismului social o putere reală, nelimitată sau limitată numai de dimensiunile puterii lor şi de identificarea lor cu societatea. Ca urmare, *există indivizi care dispun de o forţă reală asupra determinismului social.* Această forţă se poate exprima în funcţie de doi factori: 1) străduinţa de a se identifica cu societatea, pentru a-i sesiza situaţia extrem de complicată, atenţia concentrată pentru a-i sesiza sensul ascuns. 2) Necesitatea efectivă a circumstanţelor sociale. Aceşti doi factori sînt unul funcţie de celălalt; necesitatea socială[47] se măsoară prin efortul făcut pentru realizarea acestei societăţi.

[47] Chiar acesta este sensul profund al fatalismului care domină gîndirea oamenilor de seamă aproape în toate cazurile. Ei au astfel sentimentul determinismului social care operează în ei şi prin ei.

b) Indivizii chibzuiți, cultivați (care sînt astfel în măsura în care și-au asimilat substanța oamenilor de geniu) poartă în ei societatea și fatalitatea determinismului social. Voința lor raționalizată coincide cu determinismul social, și acesta este fundamentul ideii de libertate. Necesitatea subiectivă a actelor lor corespunde cu necesitatea socială a acestor acte, cum foarte bine a spus dl Boutroux. În aceste condiții „el (individul) ar fi astfel egalul legii și ar poseda toate elementele acțiunii sale".

c) O singură categorie de indivizi rămîne în afara societății; aceștia sînt inculții, nebunii, criminalii și mai ales tinerele generații care n-au beneficiat de determinismul social. De aceea voința lor este inexistentă sau pe cale de formare.

CONCLUZII ȘI CONSECINȚE

S-a admis destul de curent pînă acum că fenomenele naturale ascultă de legi mecanice stricte. Observatorii fenomenelor sociale au fost ispitiți să postuleze că obiectul științei lor ar putea să comporte tot așa de bine legi de acest fel și a existat o școală naturalistă de economiști și de sociologi care a negat rolul inițiativei individuale în determinarea lumii morale. Aceasta era necesară, după părerea lor, pentru ca să se poată întemeia o știință pozitivă, fie a moralei, fie a societății.

S-a susținut că ar exista planuri de societate fixe și rigide, fie că aceasta ar fi umană sau animală, o ordine socială care nu este de creat, ci de descris. Duclaux, care nu consideră această părere ca fiind justă, pentru că „face abstracție de libertate, care trebuie să fie pivotul oricărei societăți omenești", o judecă totuși în mod nepărtinitor. El spunea: „orice am face noi nu putem evada din domeniul legilor naturale. Dacă este adevărat că există sau că ar putea exista în noi o voință directoare, ea este în strînsă dependență cu organismul său, pe care nu-l poate dirija decît cu condiția de a se conforma unor legi, ea este totodată supusă și suverană. Ceea ce este adevărat pentru fiecare dintre noi este adevărat pentru organismul social din care facem parte. Există în noi animalități și conștiințe, de ce să le studiem pe unele fără celelalte?"[1].

S-a spus cu drept cuvînt că rațiunea este fiica cetății. Pentru a da naștere unui lucru viabil, societatea trebuie, întocmai ca organismul material, să fie sănătoasă, puter-

---

[1] Duclaux, *Sociologie et biologie. Union pour l'action morale*, anul 8, p. 90.

nică, prosperă. Toate aceste condiții sînt căutate de sociologi ca dnii Espinas, Durkheim, în Franța. Dar rațiunea, odată apărută din societate, se dezvoltă în societate, își ridică și își lărgește orizontul pînă a cuprinde tot universul, pentru a pătrunde în el și a domina, a iubi, sau a urî. Ajunsă la o oarecare majoritate, conștiința poate să se elibereze cu totul de societatea care i-a dat naștere, să o înlocuiască chiar și să moștenească atribuțiile și îndatoririle acesteia.

Fără să negăm, dar nici să exagerăm toate meritele metodelor pe care nu le acceptăm, am vrut să vedem dacă insuficiențele constatate nu ar putea să fie eludate de un observator al faptelor mai puțin preocupat de o teză unilaterală decît de o metodă complexă, mai suplă față de varietatea fenomenelor în neîncetată transformare cărora se aplică.

Masele, intrate în scenă, manifestă ele inițiative individuale, sau, dimpotrivă, imperioasa forță a naturii strivește prin puterea sa personalitatea care nu se mai poate desprinde de ea? Se impun oare legile în mod natural democrației sociale, sau sînt create de voința generală a cetățenilor, conform sistemului contractului social al lui Rousseau? În orice caz, metoda noastră are toate șansele să fie mai fecundă; ea nu respinge faptele care n-ar fi pozitive. Nu este numai un punct de vedere legitim; este și un punct central de unde orizontul este mai larg; este ca un loc de convergență și de unire. Este tot atît de pozitiv să se studieze autonomia și subiectivitatea indivizilor ca și fenomenele obiective. Este un fapt stabilit că omul nu este în societate o greutate tîrîtă, o jucărie a unor forțe invizibile și irezistibile. El are un rol efectiv în dezvoltarea socială, deși nu neagă, ci slujește mișcarea socială. Tocmai pentru că reflectă societatea, el poate și să-i influențeze determinismul și, uneori, să-i dirijeze mișcarea conform voinței sale, care poate funcționa în mod eficace, în mod util în mediul social în care ea se inserează ca factor.

Conștiința umană și personalitatea sînt fenomene individuale ale căror condiții de apariție și de existență le-am găsit date în societățile în care ele apar și se constituie. În mod necesar, procesul de evoluție a conștiinței și acela al evoluției sociale, din care rezultă, urmează un

drum paralel și identic. Am văzut fazele dezvoltării reflectîndu-se în acelea ale dezvoltării personalității, pentru că unele sînt produsul direct și imediat al celorlalte.

Or, dezvoltarea socială constă, pe scurt, în formarea unor societăți din ce în ce mai largi, mai diferențiate, și manifestînd tendința de a se unifica, omogenizîndu-se. Integrarea socială, care produce mai întîi o mișcare de diferențiere, de dilatare a elementelor contingente și anarhice, se echilibrează cu timpul, printr-un proces de contracție, și prin legile și instituțiile sociale se stabilește o armonie interioară.

Dezvoltarea conștiinței nu face, de asemenea, decît să reproducă acest ritm vital în două momente: unul de diferențiere incoerentă, anarhică, celălalt de contractare, care, prin intermediul procesului de abstractizare, unifică diferențele și creează coeziunea stărilor psihice, unitatea sintetică a conștiinței, asocierea ideilor, memoria etc. După cum dezvoltarea societății tinde să-i dea o formă determinată, fixă, prin deplasări de echilibru, tot așa fenomenalitatea psihică tinde să formeze un organism logic, determinat, precis și stabil, comparabil, în fixitatea și coerența sa, cu organismul fiziologic însuși.

Formele logice ale gîndirii par să fie, într-adevăr, trăsăturile cele mai precis definite și cele mai persistente ale acestei realități superioare, care este conștiința sau personalitatea umană. Astfel, formele morale ale vieții sociale par să reprezinte ceea ce este mai stabil, mai precis și mai definitiv dobîndit în realitatea socială; cel puțin odată cu integrarea societății în limitele proprii ale umanității formele vieții sociale devin în mod necesar morale.

Organizarea psihică și logică, definită, generală obținută astfel va fi comună pentru toți indivizii, așa cum este încă de mult organismul material. Și, întocmai cum între indivizi biologici normali nu există o divergență materială notabilă, tot așa diferențele logice notabile între spirite devin imposibile.

Dar procesul de formare paralelă a societății și a conștiinței conduce la o dialectică socială care distinge și desparte, în dezvoltarea socială, două momente, faza de pregătire, în punctul de plecare, și faza realizată, în punctul de sosire, și două elemente: *scopul sau idealul urmărit*

și mijloacele indispensabile pentru a ajunge la ele. După ce le-a deosebit astfel, dialectica socială disociază și opune unele celorlalte aceste două elemente și aceste două faze. Aceasta este originea antinomiilor între individ și societate, între geniu și masă, între voința individuală și necesitatea socială.

Rezultatele analizelor noastre permit clarificarea soluțiilor propuse în introducere.

I

Antinomia dintre individ și societate, opoziția celor două doctrine sociale, a individualismului și a socialismului, a făcut obiectul celei de-a doua părți a studiului nostru, care descifrează și precizează latura teoretică a acestei antiteze în relațiile psihologiei cu sociologia.

Această opoziție, pe care o agravează o anumită concepție pozitivă, naturalistă și, prin urmare, dogmatică a sociologiei se destramă totuși cînd analizăm faptele, iar concluzia pe care ele o indică este o conciliere a celor două științe, care merge pînă la perfecta lor identitate. Opoziția stabilită între cele două științe nu este decît efectul unei neînțelegeri, provocate, în parte, de starea lor de înapoiere și, în parte, prin faptul că fiecare din aceste două științe are la bază două aspecte ale aceleiași realități, conștiința individuală, și că ele folosesc, în consecință, două metode diferite.

Simplul fapt al concilierii dintre sociologie și psihologie ar indica deja că nu există antinomie între cele două teze sociale, sau, cel puțin, nu o antinomie definitivă. De ce oare dialectica socială din care decurge, fără îndoială, antinomia tezelor individualistă și socialistă a disociat cele două elemente ale procesului psihosocial: scopul și mijloacele?

Este fără îndoială în interesul problemelor sociale de a distinge astfel scopul și mijloacele, de a analiza separat aceste două elemente și, pentru a împinge mai departe analiza, de a-l prezenta pe fiecare ca factor unic. Dar această necesitate a analizei și a abstractizării, care neglijează celălalt element, are drept urmare și exclusivismul tezelor care se opun. Așa stau lucrurile în ceea ce pri-

vește faptul social capital *care este realizarea justiției și personalității omenești*, postulat ultim și al socialismului și al individualismului. Pentru a-l considera în el însuși, și în condițiile sale de realizare, s-a făcut deosebirea între scop și mijloace. De aici, două teze: teza individualistă liberală, care a fixat ca scop personalitatea umană, în ea însăși; teza socialistă, autoritară, al cărui efort s-a îndreptat, dimpotrivă, asupra mijloacelor de a o realiza.

Dacă tezele autoritare pretind că nu recunosc valoarea individualității umane și o neglijează, individualiștii iau ca punct de plecare postulatul că personalitatea umană este definitiv și în mod general formată.

Dl Henry Michel, de exemplu, a dezvoltat pe tot cursul remarcabilei sale lucrări *L'idée de l'État* contrastul dintre cele două teze, pe care îl precizează astfel: „cetățeanul, în statul conceput de noi, găsește la concetățenii săi un sprijin care-l ajută să-și dobîndească personalitatea; dar el nu este mai puțin obligat să o dobîndească prin efortul său propriu. Nu se fabrică un cetățean din afară, ca o mobilă. Dinăuntru se modelează și se desăvîrșește cu suflet"[2]. Dl Michel nu crede în eficacitatea intervenției pentru formarea personalității.

La rîndul lor, partizanii socialismului ridică la rangul de scop social mijloacele pe care le propun pentru realizarea persoanei umane; cu alte cuvinte, ei proiectează punctul de plecare în locul celui de sosire.

Se poate înțelege ce este logic și ce este necesar în această antinomie. Nu numai că duce pînă la capăt analiza fiecăruia dintre termeni, dar, în plus, exclusivismul fiecărei teze poate să așeze în plină lumină termenul corespunzător și să-i sublinieze importanța capitală.

Odată ce ne-am dat seama de motivele acestei antinomii și de caracterul său efemer, nu înțelegem să o menținem. De ce să opunem mereu cei doi termeni atît de ușor concilianți, făcuți pentru a se completa unul pe celălalt?

S-a observat că obiecțiile ce și le aduc cele două teze sînt iluzorii și ineficace. Economistul german Dietzel a

---

2 *L'idée de l'Etat*, p. 651.

arătat clar că ele nu ajung și nu vor ajunge niciodată să distrugă una din cele două teze, pentru că sînt amîndouă la fel de bine întemeiate în rațiune și în natura lucrurilor. În plus, el subliniază faptul că epocile istorice sînt, după natura lor, însuflețite unele mai mult de tendințe autoritare, altele de tendințe individualiste.

S-ar putea chiar generaliza observația dlui Dietzel și spune că, în general, trecutul a fost mai degrabă epoca socialismului cu adevărat tiranic, cu atît mai tiranic cu cît se cufundă mai mult în trecut, ca sclavia, șerbia, despotismul. Prezentul, și mai ales perspectiva viitorului, deschide speranța individualismului: socialismul, „această sclavie a viitorului", după Spencer, care ar trebui să triumfe, reprezintă, dimpotrivă, reducerea sclavilor și a absolutismului la dimensiunile minime. S-a mers chiar pînă la a spune că socialismul este individualismul exagerat. Dacă, într-adevăr, socialismul, cu restricțiile sale, stînjenește individualismul contemporan, este pentru că autoritatea sa se sistematizează și se raționalizează. În fond, socialismul, în măsura în care este rațional, nu poate avea aici o consecință supărătoare pentru oamenii cu rațiune, care se vor simți înăuntrul său ca în atmosfera cea mai potrivită pentru natura lor rațională. Cel mult, această mișcare nu ar putea stingheri decît egoismul și pe oamenii cu totul lipsiți de rațiune. Scopul său este tocmai să generalizeze determinismul social, adică educația și instrucția și să împartă aceste binefaceri celor mai de jos clase ale societății.

Trebuie, de asemenea, să observăm că epocile de absolutism, de determinism social, excluzînd individualismul, corespund epocilor de realizare a integrării sociale, iar acelea unde domnește individualismul corespund unor societăți integrate, deja echilibrate. Astfel, faza de integrare socială prin care a trecut Franța de la Ludovic al XI-lea pînă la Ludovic al XV-lea nu poate fi o epocă de individualism, pentru că absolutismul era semnul acestei epoci. Individualismul a fost atunci redus la minimum. Dacă el apare sub Revoluția franceză, aceasta este și punctul de plecare al unei noi faze a determinismului legislativ, regulator, însuflețit de tendințe absolutiste și aspirînd la o integrare socială mai largă. De aceea, nu este un fapt fără semnificație că socialismul autoritar,

revoluţionar, înscrie internaţionalismul în programul său printre punctele esenţiale. Socialismul internaţional pare că nu face decît să reia şi, fără să-şi dea seama, să conducă mai departe opera lui Ludovic al XI-lea, a lui Richelieu şi a lui Colbert. Astfel, s-a putut observa că socialismul, şi mai ales socialismul de stat, este o simplă reîntoarcere la despotismul luminat[3].

Şi s-ar putea chiar ca socialiştii să se înşele asupra felului de a acţiona şi să inverseze ordinea lucrurilor. Într-adevăr, în cursul istoriei, integrarea şi unificarea intersociale au precedat mişcarea legislativă, unificarea intersocială. Or, socialiştii aleg calea inversă; ei vor, printr-o reglementare legală a muncii, să elaboreze legea şi să stabilească ce este drept în nişte societăţi a căror integrare *intersocială* pare încă departe de a se realiza. În ultimul timp, eforturile lor, cel puţin în Germania[4] şi în Italia, s-au îndreptat mai ales către educaţia maselor. Tentativele lor or fi oare mai rodnice? Vor realiza ei transformările sociale pe care le preconizează pe calea educării maselor?

Ar trebui să ne îndoim de acest lucru. Şi asupra acestui punct criticile individualiste ne apar întemeiate. Căci personalitatea umană nu este un material uşor de produs sau de fasonat. Poate, pentru ca acest lucru să fie posibil, ar trebui să se cunoască mai întîi arta şi regulile pedagogice şi psihologice. Or, aşa cum am arătat în a doua parte a lucrării noastre, legile psihopedagogice decurg din legile sociale, sînt consecinţa lor, pentru că sînt reproducerea lor fidelă în indivizi. Aceste legi sau funcţii sociale apar numai în cursul integrării sociale. Este evident că regularitatea socială interioară, legile psihice şi pedagogice care derivă în mod nemijlocit din ea nu vor fi date decît atunci cînd procesul de integrare socială încetează sau ajunge la sfîrşitul său; noi am citat exemple în acest sens.

Cum regularitatea psihică, care constituie fondul stabil al personalităţii umane, este alcătuită tocmai din

[3] Henry Michel, *op. cit.*, p. 578—579.

[4] Vezi Milhaud, *La démocratie socialiste allemande*, Paris, Alcan, 1903, passim.

această regularitate socială, este deci imposibil de a „fabrica“ personalitatea în condiţii în care integrarea socială nu este încă realizată şi acolo unde, ca urmare, regularitatea socială interioară ar lipsi. Formarea personalităţii umane nu precede, ci urmează formarea societăţii.

În consecinţă, socialiştii nu vor fi însuşit arta de a construi personalitatea umană din exterior decît după ce vor fi realizat societatea internaţională, integrarea socială definitivă, care face posibilă apariţia legilor psihopedagogice. Ei s-au orientat bine, din acest punct de vedere, în perioada *Internaţionalei;* dar era atît de greu, încît tentativa nu a reuşit, şi de atunci s-au întors spre latura care li se pare mai abordabilă şi care vizează educarea maselor.

Or, şi această tentativă ni se pare ineficace pentru alte motive: mai întîi, educarea maselor, în condiţiile actuale, este un lucru imposibil din punct de vedere practic. Trebuie mai întîi să se schimbe aceste condiţii pentru a deveni posibilă. După aceea, chiar realizată, ea nu va determina niciodată consecinţele ce se aşteaptă de la ea, pe bună dreptate, decît într-o formă socială superioară celei actuale. Astfel, educarea maselor ar crea numai declasaţi, căci a forma personalităţi care nu ar avea bunăstarea materială — consecinţă fatală a repartiţiei actuale a bogăţiilor — înseamnă a îndeplini o operă contradictorie, hibridă şi poate chiar negativă.

Ni se pare că cel mai bine ar fi să se atace direct toate aspectele problemei.

Este sigur că cu cît societăţile se vor apropia şi vor stabili între ele o diversitate de relaţii prieteneşti — ceea ce ar constitui cel puţin un nivel de a realiza integrarea socială — cu atît forma socială actuală, încă militaristă, se va modifica. Bugetul armatei va scădea şi va face posibilă creşterea bugetului instrucţiunii publice şi ca urmare a personalului din învăţămînt. Prin aceasta, condiţiile materiale ale educaţiei sociale vor fi date, sau cel puţin uşurate. Căci mai întîi regularitatea socială, care va rezulta în mod necesar, excluzînd întrucîtva norocul şi întîmplarea, va permite o mai justă repartiţie a bunurilor şi în acest fel condiţia materială a personalităţii va fi şi ea dată. După aceea, progresul regularităţii psihice, arta însăşi a educaţiei, va uşura efortul pentru formarea personalităţii şi criticile individualiste vor cădea cu totul.

Într-adevăr, chiar de azi, aceste critici par să nu mai țină seama de unele fapte: personalitatea, conștiința nu sînt formate exclusiv din exterior, de către societate? A crede contrariul, a crede că spiritul și personalitatea sînt date în constituția fizică a organismului înseamnă a cădea în eroarea materialismului vulgar, care explică funcțiile spiritului prin proprietățile materiei. Or, s-a arătat că personalitatea, unitatea conștiinței, originea și coeziunea ideilor sînt de proveniență socială și posibile numai prin viața socială.

Partizanii individualismului, atunci cînd critică ambițiile socialismului autoritar îndreptate către educarea maselor nu fac decît să reediteze critici și revolte școlărești împotriva autorității unui profesor sever. A spune că statul socialist, care-și propune să formeze conștiințele, gîndirea și inițiativa individuală, nu ajunge decît să le distrugă ar fi cam tot una cu a spune că pedagogul neagă independența și inițiativa copiilor, nu doar ca modalitate de a-i maturiza, ci pur și simplu pentru a-i distruge. Și totuși, tocmai autoritatea și severitatea profesorului determină crearea, înăuntrul elevului, a puterii de a se autodomina și de a se autoconduce, care mai tîrziu va înlocui cu folos autoritatea exterioară. De ce n-ar fi la fel cu socialismul autoritar? Nu vedem, avînd în vedere istoria în ansamblul său, că libertatea se naște din sclavie, autonomia din despotism?

Există, desigur, în individ, o antinomie care reproduce exact antiteza individualității și a societății, luată în general. Această antinomie constă tocmai în opoziția dintre inițiativa individului, în faza sa de formare, și autoritatea stăpînilor săi. Or, rezultatul acestei antinomii este un fapt ce se observă ușor. Ea se rezolvă întotdeauna în favoarea individului, care, de altfel, nu poate să înfrîngă autoritatea și severitatea educatorilor săi decît suportîndu-i. Tot astfel, opozițiile și tendințele individualiste nu vor ieși învingătoare din mișcarea socialistă autoritară decît suportînd-o. Aceasta înseamnă că trebuie să se țină seama de această mișcare, în loc să fie negată sau contrazisă.

Acesta este motivul pentru care teoreticienii politici cei mai remarcabili din secolul al XIX-lea au fost eclectici.

Combinarea, în proporții rezonabile, a celor două principii, care reprezintă unul țelul și celălalt mijloacele, este ceea ce ni se pare că constituie forța excepțională a doctrinelor proudhoniste. Este, de asemenea, ceea ce face cea mai mare cinste spiritului sintetic al lui Renouvier și al dlui Fouillée, ale căror doctrine admit teze contradictorii, așa cum a arătat examenul critic pătrunzător al dlui Henry Michel.

Dl Michel ne-a arătat, în filozofia socială a acestor doi gînditori, imaginea crizei radicale a doctrinelor politice ale timpului. El ne-a indicat chiar cauzele sociale și politice ale acestei crize. După părerea sa, acestea sînt determinate de starea socială critică în care „s-a născut" secolul al XIX-lea și care-l exasperează. De aici „amestecul incoerent al elementelor celor mai eteroclite în gîndirea contemporană", pentru a cita propriile expresii ale dlui Michel. De aici și „rezultatele echivoce ale metodelor care constau în a îngădui sub diverse forme neîncetate compromisuri între aceste elemente"[5].

Totuși această contextură contradictorie a doctrinelor politice valorează mult mai mult decît tezele exclusiviste care se distrug reciproc. Aceste doctrine contradictorii nu sînt numai cele mai fidele realității, dar poate că ele sînt și singurele care ar putea să ușureze apariția statului socialist.

II

Dar, privind mai îndeaproape, cum se prezintă oare antinomia între individ și societate? Care sînt termenii ei propriu-ziși? În ce constă autoritatea socială, societatea? Răspunsul la aceste întrebări apare de la sine în rezultatul cercetărilor mai speciale conținute în ultima parte a lucrării noastre.

La drept vorbind, autoritatea socială și societatea se identifică cu o categorie de oameni care le reprezintă, cu titluri foarte diferite și în grade foarte variabile, și pe care i-am reunit sub acea denumire generală de „geniu". Aceștia sînt, în definitiv, acei oameni care determină și

[5] *Op. cit.*, p. 622.

stingheresc, contrariindu-i, pe indivizii obișnuiți, deși, foarte adesea, determinarea lor devine un izvor de stări psihice foarte agreabile, atunci cînd omul de seamă este un artist, un poet.

Ei înșiși, produse exclusive ale procesului de integrare socială, sînt, din cauza aceasta, depozitarii determinismului social. Ei devin agenții acestuia. Importanța deosebită a rolului lor constă în a exercita determinismul social asupra membrilor societăților, de a realiza forme sociale adecvate, sub diferitele lor aspecte, în fiecare moment al istoriei. Oamenii de seamă sînt deci creatorii formelor originale, acele *capete de serie* despre care ne vorbește dl Tarde. Ei sînt, în acest sens, acei care stabilesc scopurile societății, pe care procedeele științifice nu le pot descoperi[6]. Acestea din urmă nu sînt susceptibile de a ne indica decît mijloacele pentru a realiza aceste scopuri. În *geniu* se întîlnesc deci ambele elemente: scopul și mijloacele; căci, oamenii de geniu în muncă creează și stabilesc scopurile sociale, dar le și răspîndesc, le realizează, generalizîndu-le.

Dacă așa stau lucrurile, nu putem înțelege aceste teze, care ridică ideea abstractă a societății la o realitate efectivă și îi atribuie putere de determinare și de constrîngere asupra indivizilor. Șovăim să admitem că societatea ar putea fi altceva decît *o realitate superioară membrilor săi* pentru singurul motiv „că ar fi contradictoriu să se admită că individul ar fi el însuși autorul unei mașini, cu rolul esențial de a-l domina și de a-l constrînge"[7]. Dl Durkheim a crezut că poate eluda această contradicție, așezînd societatea în locul individului. Atunci societatea singură ar putea constrînge pe individ, căruia i-ar fi imposibil să se autodomine.

Să lăsăm de o parte contradicția și mai mare de a concepe o societate care domină individul fără nici o intervenție din partea membrilor săi. Să spunem, împreună cu Wundt, că această societate este o himeră și să observăm că concilierea, prin intermediul acestei societăți, ce-și propune depășirea antinomiilor vieții colective

[6] Henry Michel, *op. cit.*, p. 570—634.
[7] *Règles de la méthode sociologique*, p. 149.

și individuale, este mai degrabă o conciliere iluzorie. Ea este iluzorie pentru că își propune să rezolve o contradicție care de fapt nu există. Într-adevăr, dacă individul nu se poate domina, el poate foarte bine domina pe ceilalți și, dacă nu poate să construiască o mașină care să domine pe creatorul ei, el a construit mereu astfel de mașini pentru a domina pe ceilalți.

Noi am arătat care este rostul acestei dominații și care este rolul ei. Am văzut că rolul oamenilor de seamă, care știu să domine, reprezintă necesitatea dezvoltării sociale, a integrării societăților, și că el va dăinui atîta vreme cît societățile umane nu vor fi contopite într-o societate universală, formînd umanitatea. Odată acest scop atins, personalitatea umană se va fi realizat ea însăși, în mod necesar, iar determinismul, emanînd de la oamenii de seamă, va deveni inutil. Oamenii de seamă vor deveni ei înșiși imposibili, așa cum am observat.

Dar, deocamdată, este probabil că superioritățile economice, sociale, intelectuale vor mai avea încă foarte multă vreme rațiune de a fi, atîta timp cît va dura această criză de dezvoltare mai mult sau mai puțin acută. Ea nu va dispărea decît în ziua cînd integrarea socială va fi ajuns la capăt. De fapt, în acest sens am văzut rezolvarea antinomiei dintre masă și geniu. Autoritatea, monopolizată mai întîi de către un singur individ sau de un număr redus de persoane, se răspîndește apoi din ce în ce mai mult în masă.

Ea se transformă, astfel, mai întîi în principiul majorității și devine, sau va deveni poate mai tîrziu, principiul unanimității. Geniul va deveni astfel egal cu masa, cu fiecare membru al ei. În acest fel antinomia reală a celor doi factori sociali se va rezolva poate pe calea faptelor înseși. Geniul, odată generalizat, democratizat, masele vor asimila substanța socială a oamenilor de seamă și a personalității lor. Prin aceasta chiar, ele se vor transforma întocmai cum elevii își formează spiritul asimilînd cunoștințele educatorilor lor. Într-adevăr, oamenii de seamă nu sînt decît adevărații educatori ai popoarelor.

Or, geniul, reunind în sine cele două elemente, scopul și mijloacele transformărilor sociale, rezolvă antinomia teoretică a tezelor autoritare și individualiste. În plus, dacă ținem seama de cele spuse pînă acum, anume că

faza de formare a geniului constă într-o identificare profundă cu masa, cu societatea, celălalt aspect al antinomiei, acela al celor două momente, formarea socială și individuală, principiul maselor și cel al oamenilor de seamă se vor rezolva de asemenea.

III

În interiorul individului, transformarea pe care o antrenează desăvîrșirea procesului social va consta dintr-un proces de interiorizare a autorității și a necesității exterioare. La capătul acestui proces, autoritatea și necesitatea se vor metamorfoza în ceea ce se numește autonomia și libertatea individuală. De altfel, acest lucru se află în cea mai perfectă concordanță cu mișcarea socială contemporană, al cărui sens profund este ridicarea maselor, a unui număr din ce în ce mai mare de oameni, la această putere de a da formă de lege felului lor de a se purta. A-ți prescrie singur legile ce trebuie respectate este, desigur, ceea ce se numește autonomie. Numărul prea mare de legi într-o societate democratică nu este sensul unei sclavii, cum mai cred încă unii. S-a observat că nu este tot una ca un popor să asculte de legi pe care și le impune el însuși. Dacă în primul caz este vorba de sclavie, de autoritate, în cel din urmă este vorba de autonomie. În opoziție cu doctrinele individualiste, o activitate de legislație, chiar exagerată, într-o societate democratică este expresia unei forme superioare de libertate.

În consecință, chiar aici, antinomia reală și teoretică se rezolvă prin simplul fapt de a face să pătrundă autoritatea în masă, atribuindu-i puterea de a-și prescrie sieși legile pe care le vrea. Fără îndoială, antinomia acestor doi termeni decurge, așa cum s-a arătat, din disocierea celor două momente ale procesului formării personalității umane sociale. Există, de asemenea, aici un echivalent individual al antinomiei sociale, și care este conținut în mod necesar în procesul voinței. Antinomia socială între autoritate și autonomie se va rezolva ca și echivalentul său individual.

Tot așa cum pentru tînăr există o vîrstă de eliberare treptată, omenirea, pe măsură ce se formează și devine conștientă, trece de la forma necesitară a vieții la cea voluntară și liberă, pe măsură ce eforturile sale și puterea sa de determinare proprie devin tot mai eficace și tot mai efective. Prin aceasta chiar, ea se eliberează. Cele două aspecte ale necesității și ale voinței libere tind întotdeauna să se întrepătrundă definitiv. Individul se identifică din ce în ce mai mult cu societatea și cîștigă, prin aceasta chiar, putere asupra determinismului social, așa cum am arătat în a doua și a treia parte a lucrării.

Pentru aceste motive s-a putut spune că odată cu progresul societăților „se părăsește din ce în ce mai mult domeniul spontanului" și „se intră din nou în domeniul intenționalului", care constituie tot ce a fost mai dorit în societățile omenești.

Trebuie să amintim, în această problemă, că felul în care Renouvier a conceput antinomia libertate — necesitate este absolut analog aceluia în care economistul Dietzel a conceput recent antinomia individualism — socialism, în așa măsură încît s-ar putea spune că economistul a împrumutat, pînă și în termenii ei, formula de la filozof. Tot așa cum cele două doctrine nu pot fi excluse una în favoarea celeilalte, tot așa pentru Renouvier determinismul și libertatea nu se pot exclude; ele sînt la fel de bine stabilite și apărate de rațiune. Se poate adopta și susține fără deosebire oricare din ele, însă nu poate fi negat nici determinismul, nici libertatea. Aceasta dovedește că este vorba aici de două momente diferite, dar complementare, ale formării voinței, și care se regăsesc, de asemenea, în principiul cauzalității. Ideea cauzalității nu se completează decît cu doi termeni: cauza activă și efectul pasiv, cauza fiind la rîndul ei pasivă (ca urmare) efect, în cele din urmă, la rîndul său, efectul putînd deveni cauză. Tot astfel, voința umană se completează în mod necesar cu două momente: învățarea, educarea formatoare a voinței, faza sa pasivă, și după aceea exercițiul, manifestarea acestei voințe active, libere.

A contesta un termen al acestei dualități, ceea ce fac și individualiștii și socialiștii autoritari, înseamnă a face, din punct de vedere teoretic, lucrurile neinteligibile, iar

din punct de vedere practic imposibile. Fără o ucenicie a voinței nu va exista niciodată ceea ce înțelegem noi prin voință liberă. De altfel, în practică, nu vedem noi zilnic antinomia rezolvîndu-se de la sine, unul din termeni convertindu-se în contrariul său?

PROBLEMA DETERMINISMULUI SOCIAL. DETERMINISM BIOLOGIC ȘI DETERMINISM SOCIAL

[1] Dumitru Drăghicescu consideră că acționînd asupra naturii și transformînd-o individul se transformă, implicit, pe sine nu numai fizic, ci și cultural. În același timp, reținînd ideea lui Wallace potrivit căreia „omul are facultatea de a se înveșmînta și de a fabrica arme și unelte" și precizînd că aceasta nu se înscrie ereditar în constituția sa corporală (a se vedea *Problema determinismului social*, p. 81), Drăghicescu stabilește că spre deosebire de determinismul biologic, care este intracelular și deci instinctiv, determinismul social se fixează în construcții realizate de către om și se plasează în afara organismului său. Atari construcții formează un alt mediu, desprins de cel natural, care cuprinde inexorabil pe om și i se impune congenital. Așa cum animalul se naște în spațiul fizic din care face parte, tot așa și omul, odată venit pe lume, găsește o ambianță care-i preexistă și care-l formează după legi și reguli istoricești elaborate. Instituțiile — scrie Drăghicescu — „sînt efectiv adevăratele organe ale eredității sociale, ele sînt ca niște acumulatoare ale instinctelor sociale exterioare sau ale celor succedanee instinctelor: artele, meșteșugurile, prescripțiile morale etc." (*Problema determinismului social*, p. 79). Originea lor nu este una epifenomenală, iar finalitatea pe care o conțin nu este orientată spre interior. Cu ajutorul uneltelor create de el și „în baza eforturilor constiente" (*ibidem*, p. 91), omul, realizînd lucruri inexistente în natură, adaugă acesteia dimensiuni pe care nu le are, adică îi adaugă cultura. Produsele realizate de individ sînt organizate într-o altă ordine de conexiune decît cele din mediul cosmic, ceea ce face să se afirme o a doua natură, o natură „denaturalizată", „încrustată în lucruri de artă" și orientată universal. Esența ei este una teleologică, rezultînd dintr-un scop obiectivat în acțiunea omului, ea însăși fiind stimulatoare de scopuri, astfel încît dezvoltarea sa este infinită, extraorganică. De aici Drăghicescu deduce notele definitorii ale determinismului social, conștientul, teleologicul, reflexivul, axiologicul și creativul, toate gravitînd în jurul idealului creator și stimulînd perfecțiunea ființei umane, spre deosebire de determinismul biologic, care este spontan, organic, instinctiv și mecanic.

[2] Criticînd teza monistă absolută, Drăghicescu se referă la doctrinele organiciste și neoorganiciste care au extins legile naturii la nivelul realității sociale și au confundat principiile explicative din cadrul structurilor zoologice cu cele sociologice. Pornind de la premisa corectă după care societatea este o parte a naturii și gîndind universul cosmic în termeni sistemici, aceste doctrine văd o deosebire de grad și nu una de esență între natură și societate. Herbert Spencer consideră că evoluția este un mecanism de integrare de materie și de restrîngere a mișcării prin care se trece de la o omogenitate relativ nedefinită și incoerentă la o eterogeneitate definită și coerentă.

Omogeneitatea se caracterizează prin echilibru instabil, deoarece părțile agregatului sînt supuse unor forțe variate, care se diferențiază între ele fie prin speță, fie prin cantitate. O forță incidentă asupra unui corp se descompune într-o multitudine de forțe datorită reacțiilor corpului asupra căruia cade, ceea ce face ca fiecare forță să fie un posibil centru de diferențiere a materiei și să genereze ceea ce Spencer denumește multiplicitatea efectelor. Printr-un proces de compensare a energiilor acumulate cu cele disipate, evoluția unui agregat tinde către echilibru mobil, acesta din urmă fiind o limită a celei dintîi, la care s-a ajuns prin „formarea atîtor specializări și combinații de părți cîte forțe sînt de specializat și de combinat“ (*Premiers principes*, ediția a 2-a, Paris, Felix Alcan, 1902, p. 272).

Societățile alcătuite de indivizi au aceleași părți constitutive și însușiri similare cu cele ale unor organisme, dar se deosebesc de acesta prin două aspecte de grad: a) unitățile sociale sînt disparate, nefiind fixate într-un spațiu concentric ca cel organic, care formează o masă, și b) conștiința, la nivelul societății, nu e concentrată într-un singur creier, ci e distribuită între indivizi. Diferențierile sociale sînt determinate de deosebirile din punct de vedere fizic și intelectual existente între indivizi, iar diferențierile ocupaționale sînt determinate de condițiile mediului înconjurător, ca și la animale, ceea ce justifică ideea de monism natural și relevă obiectivitatea criticii făcute de Drăghicescu concepției lui Spencer (pentru alte analize critice ale doctrinei lui Spencer, a se vedea: Petre Andrei, *Mecanicism și teleologism în sociologia lui H. Spencer și G. Tarde*, în *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei, 1973; St. Andreski, *Herbert Spencer. Structure, function and evolution*, London, Michael Joseph, 1971).

Sociologia marxistă este și ea de esență monistă, dar se deosebește esențial de monismul organicist, dar și de cel economicist. Monismul marxist consideră că la baza lumii fizice, deci a naturii, a lumii sociale, se află materia, fără însă a ajunge la un monolitism de tip parmenidian și fără ca unitatea să excludă diversitatea. În gîndirea marxistă, monismul este un principiu explicativ, în care se revendică toate nivelurile de organizare esențială și în baza căruia se dezvoltă și realitatea umană. Dar mișcarea socială este radical deosebită de celelalte forme de mișcare, iar legitățile care o guvernează își trag substanța din activitatea conștientă a omului.

Criticînd dualismul, Drăghicescu se referă la teoriile care separau în mod metafizic natura de societate și plasau în absolut elementele de discontinuitate, în detrimentul celor de continuitate. În acest sens, e notorie teza tautologică a lui Durkheim după care „socialul se explică prin social". Drăghicescu nu acceptă nici monismul de tip organicist, dar nici dualismul de esența metafizică.

[3] Orientarea darwinistă în sociologie a pornit de la Spencer și a dezvoltat teze din *Originea speciilor* a lui Darwin. Printre exponenții acestei orientări se numără Paul von Lilienfeld-Toailles, Albert Schäfle, Réné Worms, Jaques Novicow, Alfred Espinas și J. Izoulet. În unele lucrări de istorie a sociologiei se vorbește și de darwinismul social reprezentat de Arthur de Gobineau, Georges Vacher de Lapouge, Houston Stewart Chamberlain, Francis Galton și Karl Pearson (Vezi Don Martindale, *Tipologia e storia della teoria sociologica*, Bologna, Societa editrice il Mulino, 1960, p. 273—285). Noi îi considerăm pe aceștia, ca și P. A. Sorokin, exponenți ai rasismului și, ca atare, îi includem în școala care a dezvoltat ideile despre ereditatea celulară (vezi P. A. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris, Payot, 1938, p. 171).

Paul von Lilienfeld (1829—1903), sociolog rus de origine germană, concepe societatea ca pe un organism viu, compus din organisme mai mici și structurat după legi de factură tisulară. Ca prelungire a naturii și ca unitate vie, societatea își ia substanța nutritivă din vecinătate și o transformă în materie primă pentru procesele ei metabolice. În lucrarea sa *Patologie socială*, Lilienfeld consideră că există trei niveluri de structurare a organismelor vii și trei tipuri de ordine naturală, clasificate după criteriul mișcării pe care o degajă și după modul cum se relaționează partea cu întregul. Un prim nivel de structurare organică este acela al plantelor, care sînt lipsite de posibilitatea de a se mișca, atît la nivel de parte, cît și la nivel de întreg. Cel de al doilea nivel îl reprezintă organismele animale, care se pot mișca în întregul lor, adică în manieră corporală, nu însă la nivel de parte. În schimb, la cel de al treilea nivel, cel social, mișcarea este generală, atît în cadrul întregului, cît și al părților sale. Indivizii au o anume autonomie de relaționare și comportă o mobilitate în spațiu relativ independentă, ceea ce distinge întrucîtva acest ultim nivel de structurare a organismelor vii de celelalte niveluri menționate. În concepția lui Lilienfeld, societatea este forma superioară a organismului; indivizii depind de ea așa cum celulele depind de țesuturi. Societatea are sistemul său nervos și reflexele ei reactive ca oricare organism animal și ca oricare agregat de celule. Diferența pe care o invocă acest sociolog între nivelul zoologic și cel sociologic rezidă în aceea că „organismul social este clasa cea mai înaltă dintre organisme și nimic mai mult". Pornind de la clasificarea lui M. Verwom și dezvoltînd tezele organiciste ale acestuia, Lilienfeld distinge cinci principale categorii de entități: celulele, țesuturile complexe de celule, organele (complexe ale țesutului), persoanele (com-

plexe de organe), statul sau societatea (complexe de persoane) (P. A. Sorokin, *op. cit.*, p. 157). Pornind de la ideea genezei socialului din natural și punînd la baza datelor istorice pe cele fiziologice, Lilienfeld susține necesitatea ca sociologia să se întemeieze pe biologie, iar în aplicarea legilor sale de interpretare științifică a fenomenelor sociale să aibă în vedere două principii de bază: *nihil est in societate quod non prius fuerit in nature; sociologicus nemo nisi biologicus.*

Albert Schäfle (1831—1903), om de stat german și profesor de economie la Tübingen și Viena, s-a format sub influența lui Spencer, Darwin și Lilienfeld, dar se deosebește de aceștia prin accentul pe care-l pune pe fenomenele spirituale (vezi Petre Andrei, *Opere sociologice*, vol. III, ediție îngrijită și notă introductivă de Mircea Mâciu, București, Editura Academiei, 1979, p. 265), precum și prin efortul ce-l face pentru a identifica notele distinctive de la nivel istoric. Totuși, Schäfle analizează sistemul social în termeni similari structurilor biologice și urmărește corespondența biunivocă între tipurile de organizare socială și structurile de factură corporală. Morfologia socială, fiziologia socială și psihologia socială, domenii de bază ale sociologiei, studiază individul, națiunea, organismul social și viața mentală a societății (Don Martindale, *Tipologia e storia della teoria sociologica*, Bologna, Societa editrice il Mulino, 1960, p. 135). Schäfle consideră că există cinci tipuri de „țesuturi" sociale, analoage țesuturilor biologice, care realizează ierarhiile organizaționale și asigură supraviețuirea organismelor în general. Acestea sînt: țesuturile protectoare, similare țesuturilor epidermice ale corpului, vizînd conducerea, armata și poliția; structura economică, analoagă țesuturilor nutritive ale corpului; structura social-tehnică pentru aplicarea puterii sociale (armata, poliția), analoage țesuturilor musculare; structurile psihosociale similare nervilor, care cuprind toate instituțiile referitoare la activitatea intelectuală și la autoritate: școala, statul, știința și biserica; edificiile, străzile, localitățile comparabile cu organismul.

Funcțiunile sociale de bază, după Schäfle, sînt cele de schimb, de conservare și de regenerare, prin care mediul uman, deși se distinge prin conștiință și are o dimensiune de spiritualitate, totuși se menține în cadrul structurilor de specie și supraviețuiește prin procese metabolice. Opera sa fundamentală este *Bau und Leben des sozialen Körpers* (4 volume), Tübingen, 1875—1878.

Un alt reprezentant al darwinismului social a fost Réné Worms (1869—1926). Profesor, secretar al Institutului Internațional de Sociologie, director al „Revistei Internaționale de Sociologie", Worms analizează și el societatea în termeni organiciști și extinde legile biologice la nivelul structurilor sociologice. Pentru el, societatea este „un agregat de celule care durează atît timp cît viețuitoarele pe care le cuprinde desfășoară o activitate în comun și care produc asimilația și integrarea, pe de o parte, și dezasimilația și dezintegrarea pe de altă parte. Reproducerea societății este de factură organică, întocmai celorlalte ființe vii, și similară regnurilor zoologice. Ca și ele, ea se naște, trăiește

şi moare, ca ele ea poate fi obiectul unei anatomii, al unei fiziologii, al unei laxonomii, al unei terapeutici şi al unei igiene speciale" (*Analles de l'Institut International de Sociologie*, Paris, IV, 1898, p. 46; vezi şi Petre Andrei, *op. cit.*, p. 265).

Funcţiunile sociale sînt nutriţia, reproducerea, relaţia şi ele asigură supravieţuirea societăţii în pofida morţii indivizilor izolaţi şi în opoziţie cu funcţia trecătoare a părţilor. În sensul unei atari priorităţi se organizează celulele sociale şi de aici rezultă o anume tipologizare a unităţilor celulare (vezi Petre Andrei, *op. cit.*, p. 265—266).

Poate şi sub influenţa socialiştilor francezi, Worms vorbeşte de patologii sociale, determinate de o inechitabilă repartiţie a bunurilor între oameni şi de o inegală distribuţie a proprietăţii. Acestea generează ceea ce sociologul francez numeşte „tulburări trofice", care se concretizează în revolte şi greve, în conflicte intercelulare.

Treptat însă Réné Worms şi-a rectificat tezele organiciste, devenind spre sfîrşitul vieţii adept al „organicismului contractual", cum apreciază şi Petre Andrei. Spre sfîrşitul vieţii, el delimitează sociologicul de biologic şi aduce argumente în favoarea tezei că socialul se dezvoltă prin ideal şi conştient, în timp ce nivelul animal are la bază spontanul şi instinctivul (vezi Réné Worms, *La sociologie, sa nature, son contenu, ses attaches*, Paris, 1921. Cu titlu informativ, notăm şi alte lucrări publicate de sociologul francez: *Organisme et société*, Paris, Giard & Brière, 1886; *Philosophie des sciences sociales*, 3 vol. Giard & Brière, 1903—1907; *Les principes biologiques de l'evolution sociale*, Paris, Giard & Brière, 1910).

Am inclus printre reprezentanţii darwinismului social şi pe Jaques Novicow (1849—1912), industriaş rus din Odessa (vezi Don Martindale, *op. cit.*, p. 137), care a dus teoria organicistă la formule extremiste şi a subordonat totalmente realitatea umană celei animale. După Novicow, „societatea a început cu mult înaintea umanităţii" (J. Novicow, *La théorie organique des societes*, în Analles de l'Institut International de Sociologie, vol. V, 1899, p. 210; vezi şi Petre Andrei, *op. cit.*, p. 267—268), iar trecerea de la formele gregare de tip zoologic la cele de tip sociologic s-a produs treptat şi aproape imperceptibil. La baza agregatului social stau cauze de ordin fiziologic, deoarece nici conştiinţa şi nici intuiţia nu au apropiat pe oameni, ci trebuinţele organice le-au impus să se organizeze în turme şi să se apere în comun. Novicow consideră că evoluţia conflictului social se desfăşoară în patru faze: fiziologică, economică, politică şi intelectuală. Pentru ca un agregat de fiinţe să devină social şi pentru ca o grupare să aibă superioritate umană, ea trebuie să se afirme prin comunicare interindividuală şi să transforme consensul conştient într-un scop. Novicow plasează senzorul social la nivel de elită, considerată ca „sistem nervos social şi ca adevărat motor al tuturor acţiunilor sociale". Prin voinţă şi persuasiune, elita produce idei şi le transmite celorlalte celule organice. Originalitatea lui Novicow rezidă în argumentele de ordin metodologic pe care le avansează şi datorită cărora organicismul dobîndeşte o

valență taxonomică. Fiindcă, după J. Novicow, numai prin organicism se pot opera clasificări definitorii și numai uzînd de criterii de ordin natural putem obține tipologii științifice. Din atari motive, nu numai ca teorie, și deci nu numai ca sistem, ci și ca metodă, organicismul se justifică integral.

Alfred Victor Espinas (1844—1922), profesor la Douai, Bordeaux și Paris, pornind de la ideea de societate, gîndită ca organism, și extinzînd relațiile sociale la toate agregatele, consideră că la baza constituirii acestora stau două criterii definitorii, „direcția" și „subordonarea". Prin ele se asigură unitatea membrilor unei colectivități și tot prin ele se condiționează un sens al raporturilor dintre parte și întreg. Pe măsură ce înaintăm pe scara evoluției zoologice și concomitent cu adaptarea speciilor la mediu, se aprofundează tot mai mult consensul și se conturează tot mai bine structura. Rezultă din aceste remarci, scrie Espinas, ideea după care „consensul este obținut din ce în ce mai mult pe măsură ce ne ridicăm pe trepte mai înalte prin cooperarea spontană a indivizilor, astfel că organismul colectiv se creează el însuși tot atît de bine cum se produce" (Alfred Espinas, *Des societes animals*, Paris, Libraire G. B. et Co, 1878, p. 185).

În baza direcției „și a consensului", orice agregat de indivizi poate alcătui o societate, organizată astfel încît putem întîlni formații sociale „atît la nivelul coloniilor de corali, cît și al conglomeratelor de furnici". Singura deosebire dintre aceste tipuri de structurare și singurul criteriu de departajare este gradul de aderență a individului față de specie, care generează simpatia. La nivelurile cele mai înalte de evoluție și mai ales la specia hominină, aderența este realizată cu un spor nelimitat de conștiință și cu funcționarea rațiunii. Dar, după Espinas, conștiința ar exista la toate nivelurile de structurare gregară și s-ar manifesta în intensități corespunzătoare fiecărui clivaj în parte, ceea ce face posibilă sociologia la toate stadiile de evoluție organică și la toate timpurile de structuri gregare. „Ni se pare, notează Espinas, că studiul societăților animale formează nu un capitol preliminar, ci primul capitol al sociologiei" (Alfred Espinas, *op. cit.*, p. 212). De aceea, sociologia își are rădăcinile în biologie, iar aceasta din urmă constituie baza funcțională a sociologiei.

În fine, un alt reprezentant al acestei orientări, frecvent menționat în lucrările lui Drăghicescu, este Jean Izoulet. Criticînd monadologia leibniziană pentru „elogierea faptului individual, el consideră că elementul în jurul căreia gravitează structura unui organism este asociația (Jean Izoulet, *La cité moderne et la métaphisique de la sociologie*, Paris, Felix Alcan, 1891). Pentru a putea controla relația dintre părți și pentru a se plasa la un nivel supraordonat, asociația își apropie două elemente complementare, simplul și complexul. Unitatea celor două entități presupune un alt cuplu, relativul și absolutul, care ar explica sferele de cuprindere a speciilor și ar indica durata lor în timp. Toate aceste trăsături se găsesc la nivelul tuturor speciilor de

viețuitoare și toate facilitează ideea existenței legilor biologice la nivelul relațiilor sociologice.

Desigur că se pot formula enunțuri cu caracter unificator și se pot stabili criterii de similitudine între toți acești reprezentanți ai darwinismului social, dar considerăm util, mai întîi, să decelăm elementele lor de originalitate conceptuală.

[4] La o lectură meticuloasă a scrierilor lui Drăghicescu și la o analiză obiectivă a referințelor sale la teoriile materialiste din istoria filozofiei rezultă că în acest pasaj este vorba de teoria materialist-vulgară, care, considerînd conștiința o secreție a creierului și nerecunoscînd o anume autonomie activității conștiinței, nu putea să explice apariția geniului și nici pe aceea a personalității în general. A se vedea paginile 82 și 83 din volumul de față, unde se face o critică întemeiată a acestei orientări și unde punctul de vedere exprimat de către Drăghicescu este clar și precis conturat.

[5] Conceptul de „spiritualitate experimentală" exprimă un sens aparent metaforic. În fapt însă Drăghicescu redă într-o altă formulă teza sa de bază după care omul, ca „*faber*" și „rațional", reifică — prin acțiune — modelele mentale și le transformă în realitate a experienței efective. În consecință, idealul, constituit în lucruri și obiectualizat în structuri, transcende din ipostaza lui spirituală în una de factură materială și devine un domeniu al factualității și al experienței curente.

[6] Și în alte lucrări, cum ar fi *Știință și practică socială* (1903), *Le problème de la conscience* (Paris, Felix Alcan, 1917), *L'idéal createur* (Paris, Felix Alcan, 1914), Drăghicescu uzează de termenul aristotelic „denaturare", sau „denaturalizare", a naturii cosmice, denominînd astfel procesul transformării naturii de către om într-o altă realitate, „voită", „intenționată" și „antropomorfizată". Prin intermediul uneltei, omul, după Drăghicescu, prelucrează obiectele din natură și le conferă o formă umană, în concordanță cu un proiect mental și în virtutea unei trebuințe. În felul acesta, natura își pierde caracterele ei inițiale, devenind o natură umanizată, deci „denaturalizată".

[7] Conceptul de „organizare socială" are mai multe accepțiuni în sistemele sociologice ale vremii, exprimînd sensuri diferite, în funcție de orientarea teoretică de sistem, dar și de factura ideologică a unei doctrine. Astfel, în gîndirea lui Max Weber, organizarea socială exprimă ideea de „raționalitate istorică", în timp ce la Spencer dobîndește un înțeles de factură organicistă. În schimb, în concepția lui Durkheim, noțiunea de organizare exprimă ideea de ordine preexistentă individului particular. Henri Michel i-a conferit o semnificație dominant subiectivistă, rataşînd-o și identificînd-o cu structurile morale. La Drăghicescu, acest concept exprimă ideea de organizare a problemelor umane sau, cu alte cuvinte, ordonarea, conform unor legități specifice, a creațiilor istorice.

[8] Din punctul de vedere al concepţiei lui Drăghicescu, fenomenul demografic este invocat spre a ilustra evoluţia acestuia sub impactul determinismului social şi de a releva cum — datorită dezvoltării sociale şi în virtutea umanizării omului — desfăşurarea lui nu se mai efectuează exclusiv biologic şi nici nu se mai supune instinctului. După Drăghicescu, dezvoltarea socială plasează procesul reproducerii populaţiei sub dominanţa unor norme etice, politice, juridice şi economice care reglementează relaţiile dintre sexe şi restrîng considerabil sfera de manifestare a tendinţelor spontane. În sensul acesta, sociologicul devine dominant în raport cu biologicul, iar determinismul socio-istoric comportă o prioritate absolută faţă de determinismul corporal.

Reprezentanţii şcolii demografice, F. Ratzel, M. Kovalevski, A. Loria, P. Mougello, F. H. Giddings, C. Bouglé, Corrado Gini, B. Kidd, au stabilit o anume corelaţie evolutivă între dezvoltarea tehnicii şi prolificitatea populaţiei şi au estimat densitatea populaţiei ca factor al progresului istoric. Ulterior însă această orientare a dobîndit o tentă de factură ideologică şi a fost folosită în scopuri politice.

Implicit sau explicit, toţi exponenţii acestei teorii susţin că există un raport determinat între bunăstarea unei societăţi şi factorii demografici (vezi, pentru acest aspect, P. A. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris, Payot, 1938, p. 268—299). Pornind de la tezele lui Malthus şi încercînd să explice taliile demografice ale unor ţări din Occident, unii reprezentanţi ai şcolii demografice au emis idei forţate, de tip elitist (C. Gini), dar şi idei cu tentă democratică (C. Bouglé).

Alţi reprezentanţi ai şcolii demografice consideră că volumul şi densitatea populaţiei se corelează direct cu formele proprietăţii şi cu posesiunea (Kovalevski, Organovski etc.). Densitatea mare a populaţiei face mai necesară o producţie intensivă şi — ca atare — determină competiţia economică, de unde decurge şi obţinerea bunăstării. Aceasta însă, adică bunăstarea — după Kovalevski, Organovski, Katcharovski — se poate realiza numai în condiţiile proprietăţii private şi, deci, are şanse de reuşită numai în cadrul sistemelor de muncă liberă.

Alte cercetări de factură istorică sînt preocupate să demonstreze că veniturile cresc în perioadele în care volumul demografic scade, iar progresul sectoarelor productive este dependent de diminuarea prolificităţii populaţiei. Astfel, D'Avenal, într-un studiu de istorie socială asupra Franţei din perioada anilor 1700—1800, consideră că fluctuaţiile salariilor reale ale claselor muncitoare în timpul celor şase secole cercetate au fost independente de regimul politic, dar şi de organizaţiile profesionale. Mişcarea bunăstării a fost în întregime determinată de legea cererii şi ofertei. Salariile au crescut în perioadele de scădere a populaţiei şi de penurie de mînă de lucru şi au scăzut în perioadele de creştere rapidă a populaţiei şi de abundenţă de mînă de lucru (P. A. Sorokin, *op. cit.*, p. 277).

Tendinţa staţionară a mişcării demografice din Franţa în perioada la care se referă Drăghicescu a făcut obiectul unor largi analize atît sociologice, cît şi economico-statistice. Sociolo-

gul român are în vedere în special teoria lui Celestine Bouglé, care considera că între mişcarea egalitară, diviziunea socială a muncii şi mobilitatea profesională există un raport direct proporţional, dar fără să susţină necesitatea scăderii taliilor demografice şi fără să considere că micşorarea densităţii populaţiei ar favoriza aceasta. Cel care a justificat fenomenul diminuării populaţiei şi care i-a dat o interpretare de factură malthusianistă a fost Corrado Gini. În lucrarea *I fattori demografici dell'evolutione della nazioni*, pornind de la teze de factură organicistă şi considerînd că declinul unei societăţi poate avea loc de mai multe ori în istorie, Corrado Gini considera că la baza dezvoltării sociale stau factorii demografici. El pune evoluţia unui popor în corelaţie „cu diferitele faze ale metabolismului demografic între diverse clase sociale" (Corrado Gini, *I fattori demografici dell'evolutione della nazioni*, Roma, 1908, p. 34). În perioada primitivă de evoluţie a lumii, cînd nu exista diferenţiere socială marcantă între oameni şi cînd se înregistra un echilibru între volumul populaţiei şi resursele de existenţă, fertilitatea era deosebit de crescută, iar densitatea populaţiei într-o evoluţie vertiginoasă. Diferenţierile de clasă, ca şi diferenţierile între persoane, s-au aprofundat, astfel încît unele dintre regiunile globului, ca şi unele centre naţionale, au devenit suprapopulate. Din atari motive, a apărut necesitatea emigrării, fie în mod pacific, fie pe calea războiului, determinînd o colonizare intensivă şi războaie de expansiune. Prin emigrări în alte zone, ca şi prin războaie, surplusul demografic dispare, dar se anulează şi resursele de fecunditate şi procreaţie. În consecinţă, creşterea populaţiei stagnează, în schimb, se accentuează circulaţia populaţiei dinspre clivajele inferioare spre cele superioare şi creşte coeficientul de apropiere între clase (pentru toate aceste detalii a se vedea P. A. Sorokin, *op. cit.*). Societatea devine mai democratică dar, ca urmare a războaielor şi a procesului de colonizare, scade numărul populaţiei, ceea ce determină ridicarea bunăstării materiale a tuturor claselor şi creşterea confortului general. Alte stadii de organizare şi dezorganizare socială determină mişcarea populaţiei dinspre sat spre oraş, ceea ce face ca prolificitatea să fie în continuă scădere, dar nivelul de viaţă să fie în continuă creştere. Analizele sînt făcute pe cazul Greciei şi Romei antice, iar pentru perioada contemporană, Corrado Gini se opreşte asupra statelor occidentale, în general, şi asupra Franţei, în particular. Materialismul istoric nu ignoră locul şi rolul factorului demografic şi nici n-a subestimat însemnătatea sa materială. Marx în *Capitalul* acordă o atenţie deosebită acestui factor şi-l plasează în ranguri ierarhice superioare, dar îl subordonează modului de producţie, deci îl rataşează unui factor de valoare primordială. La rîndul său, Dumitru Drăghicescu subsumează fenomenul de evoluţie antropică determinismului social şi-i conferă o valoare dominant juridico-morală.

[9] Sociologul american Lister F. Ward (1841—1913) a fost primul gînditor care a analizat problema controlului social şi a introdus formula cu caracter paradigmatic: *„predict in order to*

control" (a prevedea, pentru a putea controla). De aici el deduce teza după care societatea se dezvoltă prin ordine, impusă de către organele sociale, iar organizarea socială reprezintă sinteza activității oamenilor și a instituțiilor. Aceste idei au fost reținute de către Dumitru Drăghicescu și au devenit argumente pentru a dovedi rolul factorilor sociali în dominarea înclinațiilor instinctive.

Invocarea de către Drăghicescu a religiei și a rolului guvernării în justificarea tezei privitoare la specificitatea determinismului social comparativ cu cel din natură dovedește influența pe care au avut-o asupra sa ideile lui Emile Durkheim. Acesta, analizînd tipurile de solidaritate (mecanică și organică) și asociindu-le cîte o speță de drept (punitiv pentru solidaritatea mecanică și restitutiv pentru cea organică), relevă și funcția normativă a elementelor de rit. Drăghicescu reține toate aceste precizări de ordin analitic, pentru a justifica preeminența determinismului social asupra celui biologic și a demonstra necesitatea inhibării datului instinctiv cu ajutorul celui normativ.

[10] Și în acest context, ca și în altele, Drăghicescu asociază endemic (dacă ne putem exprima astfel) personalități cu profile culturale opuse și încearcă să le plaseze sub aceiași indicatori de valoare. În acest context, nu vedem cum cercetările lui Nicolae Vaschide și ale lui Claude Vurpas ar fi „o consacrare a ceea ce este adevărat în filozofia lui Stirner și a lui Nietzsche.

Reputatul psiholog român Nicolae Vaschide (1873—1907) a fost întemeietorul psihologiei experimentale, împreună cu Alfred Binet, cu H. Pieron, Theodul Ribot, Ch. Richet, E. Toulouse și Pierre Janet. Cel mai mult l-a interesat studiul somnului, precum și al stărilor de delir, despre care, împreună cu Claude Vurpas, a scris o extrem de interesantă lucrare: *Psychologie du délire dans les troubles psychopathiques*, Paris, 1902. În anul 1903 a scris *L'analyse mentale*, prefațată de către Th. Ribot, iar în anul 1906, împreună cu R. Maunier, *La mémoire des rêves et la mémoire dans les rêdes*. Postum i-au apărut mai multe lucrări.

Nicolae Vaschide a recenzat lucrarea lui Drăghicescu *Problema determinismului social* și cunoștea bine preocupările acestuia în domeniul sociologiei și psihologiei sociale.

[11] În lucrările lui Dumitru Drăghicescu întîlnim frecvent citat numele lui Félix Alexandre Le Dantec. Personalitatea acestui prestigios gînditor este mai puțin cunoscută la noi. Le Dantec s-a născut în anul 1869, în localitatea Plaugastel-Daolas, unde a urmat și cursurile liceale, ca apoi, în anul 1885, să devină elev al cunoscutei Școli Normale Superioare, a cărei diplomă a obținut-o în anul 1888. Imediat după absolvirea acestei școli a intrat la Institutul Pasteur, unde a rămas pînă în anul 1892. Ca cercetător al acestui institut și ca unul dintre colaboratorii apropiați ai cunoscutului savant francez L. Pasteur a întreprins o călătorie în Laos (1889—1890), ca membru al misiunii Pavie, iar la întoarcere a fost trimis în Brazilia, la Sao Paulo, unde, pe baza programului de cercetare stabilit la plecarea din Franța, a stu-

diat „febra galbenă“, o maladie răspîndită în America Latină, dar cu manifestări aparte în Brazilia. După încheierea misiunii de la Sao Paulo și după acumularea unei interesante experiențe științifice, revine în patrie, fiind numit conferențiar de embriologie la Lyon (1893), apoi (1899) la Sorbona. Ca profesor și ca cercetător, a publicat lucrări de reală valoare, care au avut înrîurire pozitivă asupra dezvoltării spiritului materialist în biologie. Informativ, enumerăm cîteva lucrări semnate de Le Dantec existente în bibliotecile noastre: *La matier vivante*, Paris, Felix Alcan, 1896; *La bacteridie charleonneuse*, Paris, Felix Alcan, 1897; *Lamarkiens et darwiniens*, Paris, Felix Alcan, 1899; *Evolution individuelle et hérédité. Théorie de la variation quantitative*, Paris, Felix Alcan, 1898; *Le déterminisme biologique et la personalité consciente*, Paris, Felix Alcan, 1904; *La stabilité de la vie. Etude energetique de l'évolution des espèces*, Paris, Felix Alcan, 1910; *Les lois naturelles*, Paris, Felix Alcan, 1904.

Concepția sa evoluționistă s-a revendicat în cercetările lui Darwin, dar și în tezele lui Lamark, pe care le-a repus în drepturile lor, atestînd prioritatea în timp a *Filozofiei zoologice* (1809) în raport cu *Originea speciilor* (1859).

Delimitîndu-se critic de teoria eredității susținută de Weissmann, precum și de teoria mutaționistă a lui De Vries, biologul francez a formulat teze materialiste asupra fenomenelor de evoluție a speciilor și a relevat rolul condițiilor de mediu în procesul de supraviețuire a celor apte de a se adapta. Analizele lui, profunde și argumentate, se dezvoltă prin cercetarea determinismului biologic și a caracterului moștenit a structurilor acestuia, demonstrînd distincția calitativă existentă între instinctul animal și conduita conștientă a omului. Le Dantec a cercetat structura sistemului nervos, pe linie evolutivă, pînă la om și a relevat superioritatea morfogenetică a creierului uman, în scopul de a departaja reflectarea la nivel animal, considerată ca „epifenomen“, de reflectarea prin conștiință la nivel uman. Aceste delimitări vor fi dezvoltate de către Dumitru Drăghicescu, iar indicii lor de specificitate vor constitui criterii obiective de distincție între determinismul biologic și determinismul social.

[12] Expresia „fără a fi materiale“ redă ideea după care relațiile sociale nu sînt materie, deci nu sînt substanță, ci sînt o realitate complexă, rezultat al activității conștiente a omului, fiind deci materie prelucrată de către om în baza unui model mental. De aici și calitatea distinctă a relațiilor sociale, deci esența lor nesubstanțială.

[13] Drăghicescu s-a distanțat de la început de tezele organiciste, iar într-o lucrare apărută în anul 1907, *Din psihologia poporului român*, face o severă critică rasismului și darwinismului social. E important de menționat că sociologul român n-a contestat niciodată rolul factorului biologic în dezvoltarea personalității umane și nici n-a subestimat însemnătatea factorilor naturali în procesul organizării vieții sociale. De fapt, însuși omul — în concepția lui Drăghicescu — este de origine animală și, în

consecinţă, se plasează în seria de evoluţie a speciilor zoologice, cum spuneau Aristotel, Lamarque şi Darwin. Numai că Drăghicescu, dominat de ideea determinismului social şi delimitîndu-se de concepţiile organiciste şi social-darwiniste, surprinde faptul deosebit de valoros după care formele superioare de mişcare asimilează pe cele inferioare şi le transformă în părţi constituente ale lor. Dar, plasate la niveluri mai înalte de manifestare şi impregnate în mecanismul lor funcţional, formele inferioare se subordonează legilor ce caracterizează pe cele superioare şi dobîndesc sensul mişcării acestora. Ele nu mai aparţin domeniului lor iniţial şi nici nu mai au o incidenţă cu laturile specifice de tip cauzal. Atît formele fizice şi chimce de mşcare cît şi cele biologice se subordonează legilor de esenţă socială şi dobîndesc un conţinut de factură umană. Determinismul lor anterior ca şi conexiunile pe care le degajă devin variabile dependente de însemnele determinismului social şi sînt plasate sub incidenţa normelor juridico-morale. Acestea din urmă detaşează radical sociologicul de biologic şi definesc atributele esenţiale ale regnului hominian, în opoziţie cu ale celorlalte regnuri. Mai mult chiar, normele etice şi regulile juridice — în concepţia lui Drăghicescu — nu numai că se disting de însemnele organice şi nu numai că le subordonează din punct de vedere funcţional, dar ele au şi un rol de a inhiba tendinţele spontaneităţii vitale şi de a dirija impulsurile naturale. De aici şi accentul pe care-l pune Drăghicescu pe elementele de voinţă şi acţiune, precum şi pledoaria sa pentru adevărata *humanitas* a lui *homo humanus*.

ROLUL INDIVIDULUI ÎN DETERMINISMUL SOCIAL

[1] Wilhelm Dilthey (1833—1912), psiholog, istoric şi filozof al istoriei, este întemeietor al „*Lebensphilosophie*"-i germane şi iniţiator al metodologiei critice în filozofia istoriei. Premisa demersului său analitic o reprezintă psihologia înţeleasă ca disciplină „despre fiinţa ca fiinţă", adică despre „omul total". Încă în studiul său asupra lui Novalis din anul 1865, retipărit în volumul *Das Erlebnis und Dichtung*, 1905, Dilthey vorbeşte de o „*Realpsychologie*" care să nu studieze funcţiile sufletului şi nici „formele vieţii mentale" considerate separat, ci viaţa oamenilor în diversitatea ei concretă (vezi, pentru o analiză extinsă a concepţiei filozofului german, R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Librairie philosophique, 1969). Împotriva asociaţionismului, care explica complexul prin elemente simple şi în care contiguitatea avea rol primordial, Dilthey preconiza întemeierea unei psihologii integrale, care să pornească nu de la părţi şi deci nu de la elemente, ci de la unitatea integrală a sufletului. „Este nevoie — scria el — de o sistematică psihologică în care să-şi găsească loc întreaga plenitudine a vieţii sufleteşti. Fiindcă realitatea intimă a vieţii, aşa cum s-au străduit s-o prindă marii scriitori şi poeţi, trece de hotarele psihologiei noastre didactice" (W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und Zergliderne*, în „Psychologie", 1894, p. 37).

Pornind de la o psihologie denumită de el descriptivă și analitică și departajîndu-se de psihologia explicativă, filozoful german construiește o nouă psihologie, în cadrul căreia poate fi intuit dintr-o dată întregul vieții sufletești și care tinde să-l înțeleagă total. O atare psihologie va avea ca domeniu creațiile spirituale și devenirea istorică. Prin aceasta, Dilthey distinge între științele spiritului și științele naturii.

Științele spiritului sînt fundate pe conexiunea vieții, expresiei și comprehensiunii (W. Dilthey, *Der Aufbau der geschitlichen welt in den Geistesweisenschaften*, în *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Aufl. 1973, p. 87), realizînd scopuri și creînd valori după structura vieții sufletești. De aci și rolul trăirii în actul creativ, precum și importanța sistemelor culturale în iterarea creației.

Dincolo de o anume amprentă psihologizantă și în afara unei tente subiectiviste în interpretarea fenomenelor istorice, doctrina lui Dilthey a avut o valoare esențială în elaborarea unei metodologii pozitive de cercetare a fenomenelor sociale, iar conceptul de comprehensiune își păstrează și acum actualitatea. Accentuînd dominanta celor trei concepte (trăire, expresie și comprehensiune) și fiind preocupat de creația marilor oameni, Dilthey a ignorat rolul sociologiei și a redus importanța factorilor obiectivi în geneza lumii spirituale, elemente sesizate corect de către Drăghicescu și amendate justificat.

[2] Și aici, ca și în alte capitole, Drăghicescu face o asociere forțată între personalități științifice cu concepții diferite. Astfel, identifică pe Marx cu Spencer sau cu J. Stuart-Mill, iar în alte pasaje îl vom întîlni pe fondatorul socialismului științific alăturat lui Saint-Simon, lui Bismark sau fiziocraților. Cea mai flagrantă eroare este însă alăturea lui Marx reprezentanților creștinismului și aprecierea că socialismul este o credință.

În momentul elaborării lucrării de față, Drăghicescu nu cunoștea principalele lucrări ale lui Marx și nici nu înțelesese sensul gîndirii socialist-științifice în comparație cu alte doctrine. El citise pe Iankelevitch și citează pe Marx după scrierile acestuia. Ulterior, în urma contactului cu mișcarea socialistă din țara noastră și în urma clarificărilor de ordin teoretic, el întreprinde (în *L'ideal createur*, 1914) o temeinică critică a revizionismului și apără concepția marxistă împotriva detractorilor ei.

O dovadă a neînțelegerii gîndirii lui Marx este etichetarea acesteia, din necunoaștere și sub influența lui Emile Durkheim, drept economicism.

[3] Deși își însușește unele dintre evaluările unilaterale la adresa lui Marx și rămîne sub influența doctrinelor vremii, totuși Drăghicescu nu ignoră teza fondatorului socialismului științific cu privire la rolul individului în procesul de transformare socială și nici nu eludează importanța ideilor revoluționare pentru organizarea activității politice. Aceste elemente vor fi ulterior dezvoltate și vor deveni fundamentale în elaborarea doctrinei neoliberaliste, al cărui teoretician prestigios a fost.

[4] Conceptul de „individualitate", sau „individualism", utilizat în acest context, este impropriu. Și de data aceasta se asociază termeni cu sens distinct și se alătură forțat doctrine cu conținut opus. Teza lui Drăghicescu despre individualismul concepției socialiste se referă la interesul ce-l poartă această teorie dezvoltării personalității umane. Totodată, teza despre „individualismul socialist" are un caracter critic la adresa concepțiilor naturaliste, care extindeau legile biologice la nivelul structurilor sociologice și ignorau valoarea proceselor de socializare a individului particular.

De aceea, cu toată această asociere forțată de concepte și cu tot caracterul său ambiguu, e util să se rețină sensul termenului de „individualism" al doctrinei socialiste ca exprimînd un program de dezvoltare a individualității umane și referindu-se la idealul de perfectibilitate nelimitată a omului.

[5] A existat în epocă, și nu numai atunci, o preocupare asiduă pentru explicarea etnogenezei popoarelor și s-au formulat previziuni cu privire la imaginea viitoare a societății. În sensul celor menționate, majoritatea sociologilor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea au susținut ideea constituirii, prin cuceriri de teritorii și prin contopiri de popoare, a unor mari nuclee etnice. H. Spencer, G. Simmel, M. Weber, F. Tönmis, Em. Durkheim etc. au vorbit de acest proces de structurare și restructurare a societății omenești și au pledat pentru ideea concentricității statelor. S-a vehiculat, de asemenea, ideea „federalizării" țărilor și s-a susținut teza asigurării în comun a securității lumii. Ideea nu era nouă, fiindcă în anul 1623 Eméric Lacroix scrisese *Nouveau Cynée*, în care vorbea despre necesitatea înființării unei comisii de arbitraj internațional, pentru ca apoi abatele Saint Pierre să publice trei lucrări pe tema securității colective: *Mémoires pour rendre la paix perpétuelle* (1717); *Projet pour perpétuer la paix et le commerce en Europe* (1713); *Projet de traité pour la paix perpétuelle* (1717). În 1795 apare *Poemul păcii (Zum Ewige Frieden)*, semnat de către Immanuel Kant (vezi, pentru acest aspect, Mihai Ralea, *Cele două Franțe*, București, Editura pentru Literatură, 1962, p. 373). În 1849 Victor Hugo, președintele primului congres internațional pentru pace, spunea: „Nu mă mulțumesc a zice că pacea e cu putință, mai zic că e inevitabilă. Va veni o zi cînd tunurile nu vor mai fi decît piese de muzeu, arătate oamenilor ca niște instrumente barbare, de care ei se vor mira că au putut exista vreodată". În 1871, anul Comunei din Paris, Hugo se adresa țărilor Europei, spunînd: „Jos granițele! Rinul va fi al tuturora. Să fim cu toții aceeași republică, să fim federația întregului continent, libertatea europeană, pacea universală" (vezi Mihai Ralea, *Portrete. Cărți. Idei. Studii de literatură universală*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1966, p. 33).

Drăghicescu dezvoltă această idee, plasînd-o în contextul epocii industriale, cînd, datorită dezvoltării tehnicii și schimburilor economice și culturale, statele vor trebui să colaboreze nelimitat și

să-și unească eforturile de cooperare pentru dezvoltarea generală și pentru egalizarea condițiilor de acces la valorile civilizației umane.

Diviziunea internațională a muncii precum și dezvoltarea tehnicilor de comunicare și transport micșorează distanțele și reduc timpul de mișcare în spațiu, facilitînd apropierea între state și determinînd cooperarea între ele. Această „federalizare" de acțiuni și această conjugare de proiecte — după Drăghicescu — impun clauze juridice dintre cele mai eficiente și solicită respectarea suveranității naționale. Particularitățile specifice ale fiecărui popor, precum și tradițiile lor culturale fac „cadrul natural ireductibil al națiunilor" și impun respectarea lor integrală. „A distruge familia, provinciile și națiunile, pentru a înlocui toate aceste instituții create prin viața istorică a popoarelor, ar fi absurd, cît și imposibil" (Dumitru Drăghicescu, *La nouvelle cité de Dieu*, I, *La voie*, Paris, Marcelle Lesage, editeur, 1929, p. 352). Într-o altă lucrare, apărută în anul 1903, Drăghicescu milita pentru integrarea tuturor societăților într-un fel de sinteză, în cadrul căreia, fără să se facă abstracție de particularitățile locale, naturale, ireductibile ale națiunilor, să se tindă spre o unitate armonică și acordul general al tuturor (Dumitru Drăghicescu, *Știință și practică socială*, în *Omagiu lui C. Dimitrescu-Iași*, București, 1904, p. 282—283).

[6] Tema eredității sociale, comparativ cu ereditatea biologică, a făcut obiectul unor aprige dispute în epocă și a devenit un punct de referință ideologică. Chiar și între naturaliști au avut loc controverse în legătură cu mecanismele transmiterii caracterelor de specie de la ascendenți la descendenți și s-au confruntat orientările darwiniste cu cele de factură fixistă.

În sfera faptelor sociale, conflictul de doctrină a luat forma explicațiilor ideologice, fie sub impactul darwinismului social, fie sub cel al teoriilor elitiste.

Darwinismul social extindea în mod cu totul nejustificat legile mișcării biologice la nivelul structurilor sociologice și deducea ereditatea fenomenelor umane din baze de ordin corporal. De aici și un anume cult pentru instinctele primare, precum și un fel de apologie a imperialismului vital, care au eșuat în rasism și segregație de castă, precum și în anarhism și resurecție a pornirilor carnale.

Tezele darwinismului social au fost supuse unei severe critici, în primul rînd de către biologi, de Huxley, Wallace și Felix de Danter, iar apoi de către Marx și Engels, Durkheim, Drăghicescu etc.

În special în *Ideologia germană*, Marx și Engels analizează problematica eredității sociale și relevă caracterul ei istoric: „Istoria nu este altceva decît succesiunea diferitelor generații, fiecare dintre ele folosește materialele, capitalurile, forțele de producție transmise de toate generațiile precedente; în virtutea acestui fapt, fiecare generație, pe de o parte, continuă în împrejurări complet

schimbate activitatea moştenită, iar pe de altă parte modifică vechile împrejurări printr-o activitate complet schimbată" (Marx—Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura Politică, 1958, p. 46).

La Durkheim, ereditatea este una normativă, ea realizîndu-se în afară de orice criteriu biologic şi revendicîndu-se în surse exclusiv sociologice.

Drăghicescu, în schimb, plasează ereditatea socială sub incidenţa determinismului social, iar pe acesta din urmă nu-l consideră ca un dat, ci îl apreciază ca pe un construit. De aci se desprind şi caracterele eredităţii sociale, care se fixează în unelte şi în reguli socialmente impuse, dincolo de vreun însemn de origine corporală şi în afară de vreo finalitate instinctivă.

[7] Drăghicescu reia argumente spenceriene, în paralela care o face între evoluţia sistemului nostru solar şi dezvoltarea societăţii umane, în intenţia de a demonstra legitatea celor două faze de dezvoltare istorică şi cu scopul de a argumenta fenomenul integrării părţilor în întreg. E partea cea mai perisabilă din doctrina sociologului român şi ne apare ca limita cea mai pregnantă din sistemul acestuia.

[8] Şi cu acest prilej, constatăm utilizarea nediferenţiată a unor concepte sociologice, ca şi asocierea fără temei a unor noţiuni atît de diferite cum sînt acelea de „socialism ştiinţific" şi „pozitivism". Aşa cum am mai spus, Dumitru Drăghicescu era încă în perioada clarificărilor de doctrină şi ca atare se afla încă sub presiunea tezelor din epocă, care identificau marxismul cu fatalismul şi economicismul.

[9] Teza integrării sociale, tratată cînd în perspectivă juridică cînd în perspectivă economică sau sociologică, o vom întîlni în toate scrierile lui Dumitru Drăghicescu, autorul urmărind a-i conferi o finalitate cu caracter pacific şi a o rataşa procesului de apropiere între popoare. Acest proces este considerat de către sociologul român ca legic, independent de vreun principiu de conştiinţă şi în afară de vreo esenţă prestabilită, care să itereze o astfel de mişcare şi să-i dea un scop. La o lectură superficială a scrierilor lui Dumitru Drăghicescu, am fi tentaţi să considerăm că sociologul român ar fi adeptul teoriei supunerii prin violenţă şi ar justifica teza cotropirilor din necesitate, cînd de fapt este vorba de un proces de deschidere a unor state către altele şi de un fenomen de universalizare a tehnicii şi culturii moderne.

[10] Teoria rezonatorilor a fost elaborată nu de către William James, ci de către Hermann Helmholtz. Profesor de psihologie la Königsberg, Bonn, Heidelberg şi Berlin, Hermann Helmholtz (1821—1895) poate fi considerat, ca şi Dimitrie Cantemir, precursor al teoriei informaţiei şi deci ca unul care a intuit ideea receptării şi finalizării mesajelor din exterior. Studiind medicina şi devenind mai întîi profesor de anatomie la Academia de arte frumoase din Berlin, iar apoi de fiziologie la Universitatea din

Königsberg, Helmholtz — după ce a profesat la Bonn și Heidelberg — a revenit la Berlin unde a predat fizica. În virtutea acestor preocupări interdisciplinare și în baza unei intenții de sinteză, gînditorul german a elaborat remarcabile lucrări în domeniul fiziologiei organelor de simț și al fizicii, cărora le-a conferit o utilitate de ordin psihologic și le-a finalizat în lucrări experimentale care au rămas în istoria acestei discipline. A inventat oftalmoscopul, cu ajutorul căruia a măsurat viteza influxului nervos. A cercetat în special auzul la animale și la om, ultimul în legătură cu articulațiile vocii. Totodată, Helmholtz a studiat și senzațiile auditive, conchizînd că senzațiile sînt semne, iar terminațiile neuronilor sînt similare rezonatorilor din lumea materială, deși sînt apte de a produce vibrații cu anumite tonuri. Firișoarele cu care se termină neuronii reprezintă un fel de coarde rezonatoare pentru sunetele transmise din mediul extern, iar oscilațiile pe care le provoacă sînt determinate de lungimea și grosimea acestor coarde.

William James (1842—1910), profesor la Universitatea Harvard și întemeietor al psihologiei introspecționiste și al pragmatismului, a cercetat, împreună cu Lange, originea emoțiilor, precizînd că acestea sînt periferice, adică similare senzației. Terminațiile neuronale — după James — se răspîndesc pe tot corpul și culeg informații din exterior, din care rezultă schimbări corporale, care, intrate în conștiință, dau emoțiile. James a realizat fenomenul „localizării cerebrale" a funcțiilor organice, vorbind de „centrul auditiv, centrul vizual, centrul scrierii, centrul vorbirii etc.", din acestea răspîndindu-se o rețea nervoasă către organele efectorii, pe care le coordonează și de la care culeg continuu informații. Această rețea de fibre nervoase este similară rezonatorilor fizici de care vorbise Helmholtz și la care se referă și Dumitru Drăghicescu.

[11] Dumitru Drăghicescu îl considera, și nu fără motiv, pe Kant drept întemeietorul sociologiei ca știință, deși acesta n-a elaborat vreo lucrare anume în acest domeniu și cu toate că n-a folosit termenul de sociologie. În unul din referatele susținute la Sorbona în cadrul programului de doctorantură *(Raporturile dintre biologie și sociologie după A. Comte)*, Drăghicescu face o paralelă între autorul cursului de filozofie pozitivă și creatorul *Criticii rațiunii pure*. Sociologul român a urmărit să coreleze două teze fundamentale din filozofia lui Kant, în baza cărora a încercat să-și dezvolte propriul său sistem și de la care a revendicat sociologia, o teză de ordin epistemologic luată din *Critica rațiunii pure*, iar alta de ordin axiologic din *Critica rațiunii practice*.

Teza din *Critica rațiunii pure* se referă la acțiunea integratoare, prin intermediul categoriilor intelectului, a datelor empirice și la posibilitatea sintezei unificatoare a experienței prin judecățile sintetice (vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 49). Sinteza nu este însă posibilă decît

pe baza intuiției, iar ideile nu au sensul platonician de modele suprasensibile și nici nu sînt existențe imuabile și eterne, ci au sensul epistemologic de principii regulative (N. Bagdasar, *Studiu introductiv* la *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. LXXXIX). De aceea, ele tind să unifice datele sensibile și să le ordoneze într-un sistem, idei care sînt folosite de către Drăghicescu nu numai în scopuri analitice și nici numai în direcție gnoseologică, ci și ontologică. Cealaltă teză se referă la „Principiul imperativului categoric" din *Critica rațiunii practice*, care impune cercetării tema normativității sociale și vizează modelele comportamentale: „Acționează astfel încît maxima voinței tale să poată oricînd valora în același timp ca principiu al unei legislații universale" (Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere, studiu introductiv și note Nicolae Bagdasar, postfață Nicolae Bellu, București, Editura Științifică, 1927, p. 118). Anterior, Kant notase: „Regula practică este totdeauna un produs al rațiunii fiindcă ea prescrie acțiunea ca mijloc de a realiza un efect, urmărit ca scop. Pentru o ființă însă la care rațiunea nu este singurul principiu determinant al voinței, această regulă este un imperativ, adică o regulă caracterizată printr-un trebuie *(ein Sollen)*, care exprimă o constrîngere obiectivă la acțiune și semnificînd că, dacă rațiunea ar decide în întregime voința, acțiunea s-ar petrece potrivit acestei reguli. Imperativele sînt deci valabile obiectiv și diferă de maxime, care nu sînt decît principii subiective" (Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 106).

Drăghicescu a preluat ideea de normativitate socială de la Immanuel Kant și a extins-o la problematica gnoseologică, dar fără s-o dogmatizeze așa cum a procedat Durkheim și fără a o transforma în fetiș.

[12] În multe pasaje, pentru a contesta caracterul înnăscut al ideilor noastre și pentru a argumenta primordialitatea socialului față de intelectual, Drăghicescu ajunge la exagerări și ontologizează fenomenologia gnoseologică. Astfel, reluînd teza lui Spinoza după care ordinea ideilor reproduce ordinea lucrurilor și reținînd ideea lui Marx, din prefața la *Contribuții la critica economiei politice*, după care nu conștiința socială determină existența socială, ci invers, corelează fenomene sociale cu procese reflectorii și ajunge la interpretări mecaniciste ale acestor raporturi.

[13] Drăghicescu introduce în ontologia umană nu numai factori necesari și nici numai elemente obiective, dar și factori de esență întîmplătoare, ceea ce adaugă o notă de elasticitate concepției sale și extinde cadrul analitic al înțelegerii naturii relațiilor sociale. El consideră că oricît de dotat ar fi un individ și oricît efort lucrativ ar depune șansa lui de reușită depinde și de un element contingent, precum și de un hazard imprevizibil.

[14] În toate lucrările sale, Dumitru Drăghicescu identifică legile sociale cu cele juridice și reduce regularitatea obiectivă la cea subiectivă. Dincolo de anume însemne de ordin voluntarist

și în afara unor lacune de concepție, considerăm însă că din text se desprind două categorii de concluzii pozitive și anume: posibilitatea omului de a-și da sieși legi de conduită și calitatea socialului de a corecta manifestările deviante ale individului particular, în scopul menținerii ordinii publice și a estompării pornirilor anarhice.

Redactor: MARIA STANCIU
Tehnoredactor: ANGELA ILOVAN
Coli de tipar: 29
Bun de tipar: 26.02.1986

Tiparul executat la
INTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ
Municipiul Cluj-Napoca
B-dul Lenin 146
Republica Socialistă România
Comanda nr. 583

